

JOSEPH DAN

KABALA

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 146

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 146

D

Joseph Dan

Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde "Gershom Scholem" Kabala profesörü olarak ders vermektedir. Yılın belli bir bölümünü de Harvard Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak geçiren Dan, kaleme aldığı altmışı aşkın kitapla alanın yaşayan en büyük otoritelerinden sayılır.

Dan, Joseph
Kabala
ISBN 978-975-298-526-1 / Türkçesi: Hakan Gür
Mart 2015, Ankara, 149 sayfa
Kültür Kitaplığı: 146; Din-Mitoloji: 11

KABALA

Joseph Dan

DOST

ISBN 978-975-298-526-1

Kabbalah
Joseph Dan

Türkçesi, Hakan Gür

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Bu dizinin her yazarının karşısında konusunu kısa ve özlü bir biçimde sunmanın, kitabın adandığı disiplinin yalnızca temel ama aynı zamanda en önemli yönlerini öğrenmeyi talep eden okuyuculara hitap etmenin bir yolunu bulmak gibi zor bir görev durmaktadır. Ama Kabala söz konusu olduğunda buna bir zorluk daha eklenmekte: birçok okuyucu, bu kitabın sınırlı hacminde, yalnızca yeni bilgiler değil, aynı zamanda Kabala'nın ne olduğuna ilişkin kendi izlenimlerinin bir onayını arayacaktır. Hatta bazıları, bilerek ya da bilmeyerek, burada Kabala'nın ne olması gerektiğinin bir betimlemesini arayacaktır. Elli yıldır "Kabala nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalışıyorum. Birçok durumda da yanıtım ya hayal kırıklığıyla ya da kızgınlıkla karşılandı: benim inancıma göre Kabala bu değil ve Kabala'nın olması gerektiğini düşündüğüm şey de bu değil vb.

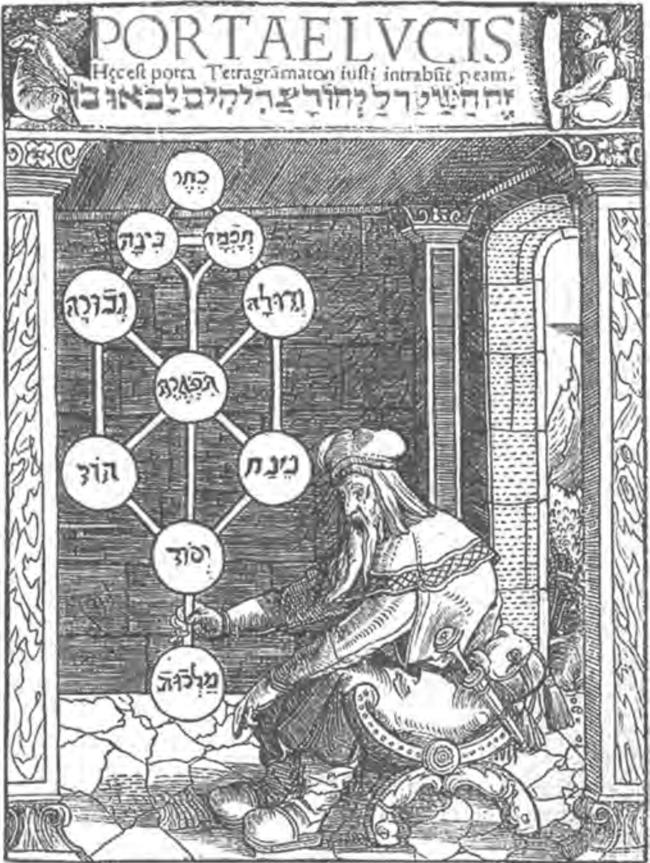
"Kabala" terimi hiç bugün olduğu kadar sık ve bu kadar çok bağlamda kullanılmamıştı; ama, yine de, geçmişte olduğu gibi, "gerçek", kesin bir tek tanımı yok. İlk başlangıcından beri çok farklı biçimlerde kullanıldı. Her bir Ortaçağ Kabalacısı terime kendisinin anladığı anlamı

kattı; bu tanım başkalarınınkinden az ya da çok farklıydı. Modern zamanlarda sayısız Yahudi ve Hıristiyan tanrıbilimci, felsefeci ve hatta bilim insanı bu tanımı çeşitli ve bazen de çelişkili biçimlerde kullandı. Kabala katı Yahudi dindarlığının bir ifadesi olduğu gibi, radikal, yenilikçi dünya görüşleri için de bir araç olmakta. Terimin anlamının açıklamasının da bu nedenle net, tarihsel bir bağlam içinde gerçekleştirilmesi, onun geçmişte ya da bugün kullanıldığı zaman, yer ve kültürün belirtilmesi gerekir. Dinsel fikirler tarihçisinin bakış açısından, diğerlerine üstün kabul edilebilecek "gerçek" bir anlam bulunmamaktadır. Bu kısa tanıtımın da, bu nedenle, farklı dönemlerde, ülkelerde ve kültürel bağlamlarda betimlenmiş farklı olguların en göze çarpan niteliklerinden bazılarını sunması amaçlanmakta.

Kütüphanelerimizde basılmış ya da hâlâ elyazması biçiminde olan ve Kabala'yı konu alan yüzlerce kitap bulunuyor. Bunların yanı sıra, Kabalacı terminolojileri ve fikirleri az ya da çok kullanan binlerce çalışma –vaaz derlemeleri, etik risaleler, kutsal kitaplar ve Talmud üzerine tefsirler– var. Bunun bir sonucu olarak da, haklı nedenlerle, "Kabalacı" olarak adlandırılamayacak tek bir Yahudi görüşü bulunmamakta, zira bu görüşlerin çoğu Kabalacı terminolojiyi kullanan eserlerde yer alıyor. Peki, geleneksel bir Yahudi etik normuyla bir Kabalacı norm birbirinden nasıl ayırt edilebilir? Günümüzde, bir görüş "Yahudi" olarak nitelendirileceğine "Kabalacı" olarak nitelendirildiğinde, bunun başka kişiler tarafından çoğunlukla daha fazla kabul gördüğü görülmektedir. Ortaçağ Kabalası'nın temel eseri olan Zohar akla gelebilecek her konunun ele alındığı 1.400 sayfadan oluşur. Zohar'dan bir alıntıyla teyit

edilmeyecek hiçbir şey olamaz. 1960'larda, California'da bir üniversitede Kabala dersleri veren bir dostum, bir yandan Kabala çalışırken bir yandan da esrar içmek gerektiğini teyit eden çok güzel bir alıntıyı Zohar'dan üreterek öğrencilerinden sınıfta bunu uygulamalarını talep etti. Tutumunu değiştirmesi için onu ikna etmeye çalıştıysam da başaramadım; benim otoritem, onun o zamanlar anladığı biçimiyle, Zohar'ın otoritesine karşı gelemezdi. Bu kitabın, bu nedenle, Kabala terimine çağlar boyunca atfedilmiş anlamların en önde gelenlerini, bunlardan herhangi birini diğerlerinden daha doğru kabul etmeden öznel bir ayıklama olarak düşünülmesi gerekir; bu ayıklamayı dinsel fikirler tarihçisi olarak edindiğim deneyimler sağlamlaştırmakta. Bu terime çağdaş kültürde atfedilen sayısız anlama gelince, ancak gelecekteki bir tarihçi gelip geçici olanları kalıcı olanlardan ayırabilecektir.

Cambridge, Massachusetts
Mayıs 2005



1. Joseph Gikatilla'nın on üçüncü yüzyılda kaleme aldığı, Kabalacı dünya görüşünün en etkili biçimde sunulduğu kaynaklardan biri olan *Shaaey Ora* ("Işığın Kapıları") kitabının Latince bir çevirisi.

I. Bölüm

KABALA: TERİM VE TERİMİN ANLAMLARI

İsrail Devleti'ni ziyaret edenlerin karşısına Kabala her gün birçok kez çıkar. Bir otele girdiğinde, bir bankoya gidip kayıt yaptırması gerekir; bankonun arkasındaki tabelada kocaman harflerle "Kabala" yazar – İngiliz dilinde ise bu tabelada "Resepsiyon" yazısı okunur. Bir şey satın aldığında ya da bir hizmetin karşılığını ödediğinde, kendisine verilen kâğıdın üstünde kocaman İbrani harfleriyle "Kabala" yazılıdır. O kâğıdın üstünde kelimenin çevirisi olsaydı, bunun karşılığı olarak "Makbuz" yazıyor olacaktı. Bu terim birçok bağlamda boy gösterecektir. Eğer bir davete çağrılırsa, bu etkinliğin İbrani dilinde karşılığı "*kabbalat panim*"dir (birebir anlamıyla "sureti ağırlama"). Eğer bir bankaya ya da devlet dairesine gidecekse, önce *kabalat kahal*'ı kontrol etmesi gerekir – çalışanların halkın işini gördüğü, yani dairenin "açık" olduğu saatleri. Her tür disiplinden her öğretim görevlisi her hafta Kabalacı bir saat –*şeat kabbalah*– tahsis etmelidir; yani, ofisinin kapılarını öğrencilere açtığı "görüşme saati". İbrani dilinde

“kbl” eylemi hemen her tümcede yer alır ve yalnızca “kabul etme” anlamını taşır. Davranışlarına bakılacak olursa, İbrani dilini konuşan İsrailliler gizemciliğe ne kadar derinden nüfuz ettiklerinin farkındaymış gibi görünmezler ve Kabala’yı da dillerinin basit, sıradan bir sözcüğü olarak kullanırlar. Dinsel bir bağlamda, bu sözcüğün kullanıldığı anahtar tümce, İbrani dilindeki rabbinik metinlerin en popülerlerinden sayılan ve muhtemelen İS ikinci yüzyılda biçimlendirilen Talmud risalesi *avot*un açılış ifadesinde yer alır. Bu risalenin birinci bölümünde, Musevi hukukunun geleneksel silsilesiyle nesilden nesle aktarılmış dinsel yönergeler betimlenir. Bu aktarımın birinci aşaması, bu risalede betimlendiğine göre, şöyledir: “Musa Tevrat’ı Sina’da [Sina Dağı’nda] aldı [*kibel*] ve Yeşua’ya aktardı, o da [İsrailli] Bilgelere [aktardı onu]...” Metin bu geleneğin sözlü yoldan yargıçlara, kâhinlere ve Talmud’un ilk bilgelerine aktarılmasını betimleyerek devam eder. Bu paragraf yaklaşık iki bin yıl boyunca Yahudi geleneğinin bütününü meşru kılmak, Sina Dağı’nda kutsal kitabın verilmesini başlangıç noktası olarak belirleyip bu olayın kutsallığından meşruiyet türetmek için kullanıldı. Bu tümcede geçen “tevrat” sözcüğünün her anlama geldiği kabul edildi – kutsal kitaplar, hukuk (halakha), etik kuralları, kutsal kitaplardan dizelerin yorumlanması (midraş); kutsal kökenin gerçekliğiyle bağlantılı her şey. Hatta bazıları bir bilginin bir yenilik olarak ortaya atacağı her şeyin Tanrı tarafından Musa’ya verilmiş olduğunu söyledi: bir yenilik, zekice bir dinsel gözlem gibi görünebilecek her şey, o her şeyi içeren aydınlatmada Tanrı tarafından bilgilendirilen Musa tarafından zaten bilinmekteydi. Bu durumda, Musa’nın “aldı-

ğı" şey de Kabala'dır – gelenektir; bu gelenek, bu bağlamda, kutsal kökene sahip kutsal gelenek gibi özel bir anlama büründü ve bunun bir bölümü yazıda (kutsal kitapta) bulunurken bir bölümü de Yahudi halkının dinsel önderleri tarafından nesilden nesle sözlü olarak aktarıldı.

Benzer gelenek kavramları Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta da bulunur. Katolik Kilisesi'nin, yönergelerine kutsal otorite kazandıran geleneğin koruyucusu olduğuna inanılır. İslam bilginleri Kuran'ın yanı sıra sözlü olarak Muhammed tarafından müritlerine ve onların müritlerine iletilmiş devasa bir kutsal bilgelik hazinesine sahiptir. İbrani dilinde bu geleneğe *masoret* ("iletilmiş olan") ya da Kabala ("alınmış olan") denir. Bu tür bağlamlarda "Kabala" sözcüğü bir kısaltmadır ve Musa tarafından Tanrı'dan alınmış kutsal gerçeği göstermektedir; bu terim belirli türden bir içeriğe göndermede bulunmaz. Herhangi bir disiplini ya da konuyu vurgulamaksızın, aktarımın köken ve tarzını betimler. Temel olarak, bu terim, genellikle özgün, bireysel görü ve deneyimler olarak algılanan ve "gizemcilik" olarak kabul edilen şeyin karşıtını yansıtır. "Kabala", İbrani dinsel sözcük dağarcığında, gelenek yoluyla alınan ve bireysel olmayan, deneyimsel olmayan dinsel gerçek anlamına gelir.

Ortaçağ'da Kabala terimi

Tam bin yıl boyunca, bu, "Kabala"nın tek dinsel anlamı olarak kaldı. On üçüncü yüzyılda buna bir değişken eklendi. Çoğunlukla İspanya'da, Provans bölgesinde ve daha sonraları İtalya'da Yahudi ezoterik ve gizemci grup-

lar, kutsal kitapların ve diğer eski metinlerin –bu metinleri kutsal konular dahilinde dinamik süreçler olarak yorumlayarak– anlamıyla ilgili gizli bir geleneğe sahip olduklarını ileri sürdüler. Bu grupların kökenleri ve öğretileri gelecek bölümlerde ayrıntılarıyla ele alınacak. Bu insanlar kendilerini kendi dindaşlarından bazı açılardan farklı sunarak kendilerini betimlemek için çeşitli terimler kullandı. Bu terimler arasında kendi kendilerini metheden türden "*maskilim*" ("bilenler") ya da "nakdanim" ("dilin gizemini bilenler") gibileri de mevcuttu. Bunlar arasında kalıcı olanlardan biri "yodeey hen"di, "gizli bilgeliği bilenler"; yani "*hokhmah nisteret*"i (gizli bilgi") bilenler. Bu terimlerden bir diğeri "*mekubalim*"di ve, herkes tarafından bilinen "Kabala"ya ek olarak, "gizli bir geleneğe sahip olanlar" anlamına geliyordu. Bunu izleyen onyıllar içinde "Kabala" ve Kabalacı" terimleri bu gruplar için başat terimler haline geldi; ancak, diğer yakıştırmalar da tamamen ortadan kalkmadı. Bu bağlamda, "Kabala" terimi ek bir gelenek katmanı, alışılagelmiş, sıradan gelenekte herhangi bir şeyin yerini tutmayan ama ona ezoterik bir boyut ekleyen bir katman demektir. Kabalacıların inanıp ileri sürdüğüne göre, bu gizli gelenek Musa tarafından Sina Dağı'nda doğrudan Tanrı'dan alınmış ve günümüze kadar da nesilden nesle gizlice aktarılmıştı. İleri sürdüklerine göre, bu aktarımın büyük bir bölümü babadan oğula ve öğretmenden müritlere sözlü yoldan geçmişti.

Şu halde, "Kabala" sözcüğü Yahudi tinselcilerin Ortaçağ'ın ortalarından günümüze kadar dile getirdikleri, yüzyıllardan beridir sır olarak saklanan bir geleneğe sahip oldukları biçimindeki bir savdır. Bu, yaratıcılık ve

özgünlükten yoksun, kişilerin kendilerine uygun buldukları bir saptama. Bu insanlar, her nasılsa, bu sırları önceki nesillerden aldı ya da bu öğretileri içeren elyazmaları buldu. Birkaç olağanüstü durumda, insanlar, bu sırları düşsel bağlamda, ya kehanet yoluyla, ya ruhlarını kutsal dünyaya yükselterek ve kutsal varlıkların görüşmelerine taraf olarak, ya da bazen sırları onlara açan göksel bir ulakla –bir melek ya da kutsal bir güçle– veya İlyas gibi bir peygamberle karşılaşarak aldıklarını ileri sürdü. Bu tür durumlarda bile Kabalacıların kendilerine sunulan şeyin yeni ya da özgün olduğunu söylediklerini işitmeyiz. Kabala'nın aktarılma biçiminin doğaüstü olduğu birkaç örnekte bile içerik ve öğretiler eskiden kalma ve geleneksel kabul edilmekteydi. Kabalacıların bakış açısından ele alındığında, Ortaçağ ve günümüzden bir tinselcinin Kral Süleyman, İlyas Peygamber ve Talmud bilgelerinin inceden inceye ve ayrıntılarıyla bilmediği bir bilgiye sahip olabilmesi kavranamaz bir şeydir. Kutsal gerçeklik sonsuzdur ve hak eden herkes tarafından paylaşılır; insan geleneğin kaynağına –yani Sina Dağı'ndaki açınlamaya– ne kadar yakınsa, bilgi de o kadar eksiksiz ve kalıcıdır. İnsan daha fazlasını ancak daha eski kitapların keşfi yoluyla ya da eski kaynakları derinlemesine inceleyerek öğrenebilir. Kabalacılara göre, Kabala asla yeni değildir; yeni keşfedilmiş ya da yeni elde edilmiş olabilir, ama temel olarak Kabala bin yıllık kutsal gerçektir.

Bilim insanları elbette bunun aksini düşünmekteler. Fikirler tarihini ve dinler tarihini araştıranlar açısından, Kabala, ilk kez on ikinci yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkmış yeni bir olgudur. Özgün düşüncenin ve her

bir Kabalacının bireysel yaratıcılığının sonucudur (gerçi, aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacağı gibi, bunu yaparken de genellikle ellerinde kullanabilecekleri eski metinler bulunmaktadır). Kabalacılar Kabala'nın –farklı açılardan ve biçemlerden ifade edildiğinde bile– bir tek gerçek olduğunu ısrarla vurgulasa da, bilim insanları her bir Kabalacıyı, başka Kabalacıların dünya görüşünden az ya da çok farklı olabilecek kendi dünya görüşünü ifade eden özgün bir yazar olarak görür. Tarihçilere göre, tekil "Kabala" söz konusu değildir. Provans okulunun ve Girona okulunun Kabalaları, on üçüncü yüzyıl İspanyası'ndan Moşe de Leon'un Kabalası, on altıncı yüzyılda Safed'de yaşamış Isaac Luria'nın Kabalası vardır. Modern Kabalacılar, Luria'nın öğretilerinin Zohar'da yer alanlarla tıpatıp benzer olduğunu göstermeye adanmış bol sayıda eser kaleme almıştır. Tarihçiler, Kabalacıların yazdıklarının bireyselliğini ve eşsizliğini vurgulama eğilimindedir. Aynı zamanda, disipline bir bütün niteliğini kazandıran Kabala'yla bağlantılı ifadelerin çoğunda (asla hepsinde değil) bulunan ve derinlerde yatan bazı benzerlikleri aramak da meşrudur. Fakat, birçok Kabalacı sisteme ortak paydalar biçerken çok dikkatli olmak gerekir: bazen benzerlikler gerçek olmaktan ziyade birer görüntüdür. Yazarlar aynı dinin kültüründen gelmekte, aynı kitapları okumakta, otantik ve geçerli olduğuna inanılan aynı terminolojiyi kullanmakta, birbirlerinin yazdıklarını okumakta ve genellikle de kendilerinden öncekilerin biçemlerini taklit etmektedir, fakat yazdıkları aslında farklı anlamlar yansıtmaktadır. Kabala'nın eskiliğini ve temel görüşlerinin tektipliğini vurgulayan modern yazarlar, aslında, Kabalacıların eserlerini eleştirel, tarihsel bir tavır

içinde incelemekten ziyade, Kabalacıların savlarını geçerli kılıp savunmaya çalışmaktadır.

Kabala'nın anlamlarının genişlemesi

İbrani dilinde Yahudilerin dinsel kültürüyle ilişkili terimler, başka dillerde ve farklı kültürel bağlamlarda kullanıldıklarında özgün anlamlarını genellikle korumuştur. "Halakha", "Talmud", "Midraş", "Hasidizm" ve birçok başka terim başka dinlerdeki olgularla karşılaştırılmışsa da, bunların Yahudi bağlamı asla inkâr edilmemiş, dışlanmamıştır. "Kabala" sözcüğünün kaderi ise tamamen farklıdır. Bu terimin son beş yüz yıl içindeki anlamlarına bakıldığında, kullanımlarından çoğunun Yahudi din kültürünün bir özelliği olarak kabul edilmediği –ve hâlâ da edilmediği– görülür. Bir "Hıristiyan Hasidizmi" ya da "İslam Talmudu" bulunmadığı halde, Kabala –büyük bir ısrarla– Hıristiyanlığın tinsel olgularıyla ve genel anlamda tinsel olgularla bir tutulur. Kabala'ya karşı çıkan Heinrich Graetz'ten Kabala'yı Yahudilik içindeki tinsel güç olarak tanıtmış Gershom Scholem'e varana kadar, onu incelemiş en iyi bilim insanları tarafından bile Kabala –Yahudi olsun ya da olmasın– Gnostisizm olarak betimlenmektedir. Rönesans döneminde, İtalya'da, Kont Giovanni Pico della Mirandola ve onun takipçileri Kabala'yı büyünün mutlak ifadesi, Yunan felsefesinin, özellikle de Pythagoras felsefesinin özü ve –her şeyin ötesinde– Hıristiyanlık dini için en önemli kaynak olarak betimledi. Hem dost hem de düşmanları tarafından gizemcilik olarak betimlendiğini

söylemek gereksiz. Kabala, uluslar, kültürler ya da dinler arasında fark gözetmeyen, evrensel, tinsel amaçların ifadesi olarak da algılanmakta. "Kabalacı" sıfatı akla gelebilecek –ve gelemeyecek– her bağlamda uygulanmış bir sözcük. Finlandiya'da modern bir bilim insanı (Simo Parpola) eski Asur dininde bu sözcüğün varlığını keşfetti. New Age dünya görüşü içinde anlamlı, hatta çok önemli bir bileşen. Carl Gustav Jung onu insan tininin evrensel modelleri içinde görmekteydi; Kabalacı sözcüğünün etkileri Avrupalı felsefecilerin, gizemcilerin ve Giordano Bruno'dan Gottfried Leibniz'e kadar on yedinci ve on sekizinci yüzyıl bilim insanlarının yazılarında göze çarpar. Yale Üniversitesi yazın eleştirmeni Harold Bloom bu sözcüğü yazın eleştirisiyle denk tutarak modern yazın ve felsefe içindeki etkilerini buldu. Genel anlamda gizemcilik ve büyüyle, ayrıca tinselcilikle eşanlamlı kullanılmış bir sözcük bu.

Bu anlamlardan bazıları önemli bir gerçeklik payı içerebilir, ama başka hiçbir İncil-sonrası Musevi teriminin ya da kavramının benzer biçimde evrenselleştirilmediğini de vurgulamak gerekir. Yahudi olmayan pek az düşünür Talmud'un bütün kültürler ve dinler için evrensel bir mesaj taşıdığını ileri sürecektir; ama Yahudi aşırı dindarlığının birçok yönü arasında bir tek Kabala için böyle bir nitelikten söz edilir. Avrupa kültürü içinde Kabala öylesine yaygın bir kabul gördü ki ona atfedilen küçültücü, olumsuz anlamlar bile onun evrensel niteliğini azaltamadı. Bu terim, gizli, karanlık, meşum niyetleri anlatmak için kullanılıp (İngiliz dilindeki "cabal", örneğin) batıl inanç ve akıldışılıkla bir tutuluyor, ama Avrupa kültürünün anlamlı bir bileşeni olmayı da sürdürüyor. Kötü ve zararlı olduğunda

bile, Kabala, yine de, yalnızca Yahudilerin eline bırakılamayacak kadar iyi bir kavram olarak nitelendiriliyor.

Ayrıca, on altıncı yüzyıldan bu yana "Kabala" teriminin anlamları da İbrani ve Yahudi bağlamlarında katlanarak çoğaldı. En önemli yeni anlam, Kabala kavramında büyüye dair olanın öneminin artışı. Ortaçağ ve günümüz bilim insanlarının ve liderlerinin görevlerini betimleyen, on altıncı yüzyıla ait olup azizlerin yaşam öykülerine ilişkin yazıların ön plana çıkması buna katkı sağladı. Musa İbn Meymun (Kabalacı değildi) ve Musa İbn Nahman (Kabalacıydı) gibi kişiler hakkındaki efsanelerde, Kabala'nın büyülü gizemlerinin gücü sayesinde mucizeler yarattıkları anlatılmaktaydı. Bugün bile İsrail'de dinsel otorite peşinde koşanlar bazen –kendileri ya da başkaları tarafından– "Kabalacı" olarak betimlenir; bu durumda, bu terim, tinsel beklentileri ya da göksel süreçlere ilişkin bilgiyi değil, daha ziyade büyüye dayanan gücü temsil eder. "Kabalacı" olarak bilinen biri tarafından takdis edilmek genellikle tutucu Yahudiler arasında özellikle etkili kabul edilir. Bazen, bunun sonucunda, Kabala teriminin geneli için büyüsel gelenek anlamına gelen "Kabala ma'asit" kullanılmaktadır. İsrail'de kullanılan çağdaş İbrani dilinde "Kabalacı" ile "büyücü" aşağı yukarı aynı anlama gelir.

Peki, aslında Kabala nedir? Bu sorunun hiçbir yanıtı yok. Kimileri Kabala'nın Asur dininin özü olduğunu, ama çoğunluk da Hıristiyanlığın özü olduğunu söyleyecektir. Hemen herkes onu gizemcilik olarak tanımlayacak ve pek çokları da Kabala'yı gizli bir büyüsel gelenek olarak görecektir. Benim inancıma göre, "Kabala nedir?" sorusunun ortak bir tanımlayıcısı, Kabala'nın benim hakkında muğ-

lak da olsa bir fikre sahip olduğum bir şey olduğudur – ama birileri, bir yerlerde, onun tam olarak ne anlam taşıdığını biliyor.

Fikirler tarihini inceleyenlerin görevi, bir şeyin "gerçekte" ne olduğunu ortaya çıkarmak değil, bir kavramın anlamlarının tarihsel ve kültürel bağlamlarda gelişimini sunmak, tarih boyunca edindiği birçok kullanım ve tanımdan olabildiğince fazlasını belirlemeye çalışmaktır. Tarihçinin görevi, Gershom Scholem'in haklı ve Simo Parpola'nın haksız olduğunu –ya da bunun tersini– belirtmek değildir. Johannes Reuchlin'in "gerçekten de" Kabalacı olduğunu ama Carl Jung'un olmadığını ilan etmek de değildir. Şu bir tarihsel gerçektir ki, son beş yüz yılda yüzlerce düşünür Kabala'nın ortaya çıktığı kültürel bağlamdan uzaklaşarak terimi farklı biçimlerde kullandı. Bu sürecin öyküsünü tarihsel açıdan anlatmak, bu arada da bir anlamın diğerlerinden daha "doğru" olduğunun altını çizmekten kaçınmak gerekir.

Kabala ve Gizemcilik

On dokuzuncu yüzyıla kadar Yahudi ya da Müslüman "gizemciler" yoktu. "Gizemcilik" terimi Yahudi ve İslam kültürlerinde kesinlikle yoktur ve İbrani ya da Arap dilinde de gizemcilik terimi ya da bu terimin temsil ettiği kavram yer almaz. Dinsel tinselciliğin bir yönü olarak gizemcilik kavramı Hıristiyanlıkta ortaya çıktı ve kendilerini –ya da başkalarını– gizemci olarak betimleyen birçok Hıristiyan düşünür bulunmaktaydı. Bu nedenle, bu terimin

anlamı, bir bilim insanının, Hıristiyanların gizemli saydığı fikir ve deneyimlerin merkez özelliği ya da ortak paydası olarak görebileceği şeylerden türetilebilir. Aynı şekilde, gizemciliğin bu temel düşüncesinden türetilmiş terimler –örneğin *unio mystica*, yani Tanrı'yla gizemli birliğe giden *via mystica*, yani yaşamın gizemli biçimi, tapınma ve adanmışlık– Hıristiyan tinselliğinin gelişimi içindeki otantik kullanımlarına göre anlaşılır. Doğal olarak, tanım ve anlamlar, bilim insanının Hıristiyan geleneği için neyin gizemli olduğunu tanımlamasına göre farklılık gösterecektir. Bu nedenle, bu terimi Yahudi (ya da Müslüman) olgularını betimlemek için kullanmak, kişinin Hıristiyan gizemciliğini ne kadar tanıdığına bağlı bir örneksemedir. Aslında, Yahudi ya da İslami din olgularından herhangi birinin Hıristiyan bağlamında gizemli sayılmış bir diğer olguya benzediği ifadesinden başka bir şey değildir. Günümüzde, bilim insanları arasında Hıristiyan gizemciliğini dile dair bir açıdan tanımlama eğilimi bulunmakta. Gizemciliğin geleneksel tanımlarından çoğu, onu kutsal varlıkla birlik olmanın amaçlanması, Tanrı'yla dolaysız, deneyimsel bir ilişkinin arzulanması –ve bazen de başarılması– olarak betimler. Fakat, bu geleneksel yaklaşımda birbiriyle bağlantılı iki hata vardı: gizemciliğe atfedilen özelliklerin çoğu aynı zamanda dinin geneli için de geçerliydi ve bu nedenle de gizemciliği "din, hatta dinden biraz fazlası" olarak yansıtmaktaydı. Bu geleneksel yaklaşım, aynı zamanda, dinle gizemcilik arasındaki ilişkiyi nitel değil, nicel bir ilişki olarak sunuyordu – oysa, çoğu gizemcilik yanlısı, kendi deneyimlerinin temelde kendi dindaşlarının deneyimlerinden farklı olduğunu ısrarla vurguluyordu. Gizemciliğin birçok açı-

dan sıradan dinsel deneyime karşıt sayılabilecek benzersiz bir özelliği, dilin dinsel gerçeği ifade edebilme yeteneğinin inkâr edilmesidir. Din, kutsal kitap ve vahiydeki sözcükler yoluyla inancın bir ifadesi olsa da, gizemcilere göre, gerçek duyusal deneyim ya da mantıksal çıkarımdan türetilmiş terimlerle ifade olasılığının çok ötesinde yer almaktadır. Dilsel iletişim, dilin yansıttığı duyusal ve mantıksal mesajlar yoluyla anlaşılır. Gizemciler bu alanları gizemli gerçek açısından uygunsuz bulduğuna göre, dil, tanrısal gerçeğin iletilmesinde hizmet göremez. Sözcükleri işe koşan çeşitli yöntemler yoluyla, kutsal olanın gizemleri hakkında açık olmayan, kesin olmayan bazı ipuçları elde edilebilir, ama bunların lafzi anlamda alınmaması gerekir. Gizemcilikte negatif nitelikli bir dil, "söylemeyen dil", kendi iletişimsel mesajını inkâr eden bir dil söz konusudur. Bu açıdan, gizemcilikle din, dilsel iletişim hakkındaki karşıt görüşlerinden ötürü farklı olgulardır.

Bu, gizemcilerin kendi benzersiz dinsel ifadeleri olduğunu ileri sürdükleri şeye kendilerinin inanmadıkları anlamına gelebilecek, tamamen olumsuz bir betimleme. Ama, yine de, "gizemli" saydığımız her bir tarihsel olgunun özelliklerini araştırmak için de bir temel görevi görmekte. Gizemciliğin evrensel, onu diğerlerinden ayıran özelliği, duyuların, mantığın ve iletişimsel dilin kutsal olanı bilmeye ve anlamaya götüren yollar olabileceğinin reddedilmesidir. Bu olumlu yönler, belirli tarihsel, kültürel ve tinsel bağlamlara bağlıdır ve her biri de gizemciliğin her bir ifadesine kendi benzersiz niteliğini kazandırır.

"Gizemcilik" terimi Yahudi (ve Müslüman) kültürel olgularına uygulandığında, birçok bilim insanı Hıristiyan gi-

zemciliğiyle bir koşutluk keşfedildiğine inandı: Kabala'nın ezoterik, gizemli literatürü. Kabala'yı gizemcilikle bir tutmak sıradan bir uygulama haline geldi, sanki Kabala terimi İbrani dilinde bildik bir Hıristiyan olgusunun bir karşılığıymış gibi. Benzer biçimde, Müslüman sufi literatürü de "İslam gizemciliği" olarak nitelendirildi. Bu genellemeler büyük ölçüde uygunsuzdur. Sufizm ve Kabala, Hıristiyan gizemciliğinin ortaya çıkışıyla çok az ortak noktası bulunan, birbirinden farklı kültürel ve tinsel ortamlarda gelişmiş olgulardır. Kabala'nın içine işlemiş olan eski gelenek kavramı ile eskiden Müslüman sufilerin giydiği –ve muhtemelen de böyle adlandırılmalarına neden olan– yalınkat giysinin Hıristiyan gizemciliğinde hiçbir karşılığı yok. Yine de, insan, örneksel bir biçimde, o "mistik" hırka için Yahudi bir karşılık arayacak olsa, buna dair örnekleri Kabalacılar arasında bulabilir. Eğer duyuların, mantığın ve dilin ötesinde bir kutsal gerçek alanı arama eğilimi her bir tinsel yapının inançlıları arasında evrensel bir nitelik ise (gerçi, bunu yapan insanların sayısı da çok az olabilir), o zaman, bu eğilimin Yahudi temsilcilerinin Kabalacıların ezoterik çevresi arasında bulunması da doğaldır. Bunun taşıdığı tek anlam, bu tür eğilimleri olan insanların Kabalacılar arasında sığınacak bir yer bulduklarıdır. Kabalacıların birçoğu öncelikle ve çoğunlukla dinsel metin tefsircileri, vaizler, tanrıbilimciler ve gelenekçilerdi, ama onlar arasında Hıristiyan gizemciliğinden türetilmiş ölçütleri kullanan ve bunları, benzer biçimde, Yahudi kültürel bağlamına uygulayan bazı gizemcilere rastlayabiliriz.

II. Bölüm

KADİM YAHUDİ GİZEMCİLİĞİ VE KABALA'NIN ORTAYA ÇIKIŞI

On ikinci yüzyıldan günümüze kadar, Kabalacıların çok çeşitli okulları aslında Yahudi din kültüründeki ezoterizm ve gizemciliğin ifadelerinden yalnızca biridir – ama, hiç kuşkusuz, en kalıcı ve etkili olanıdır. Yahudi gizemcilerin en az iki büyük grubu, Kabala ya da onun kendisine özgü terimleri ve dünya görüşü hakkında hiçbir şey bilmemelerine karşın, Kabalacılara çok benzer tutumlar sergiledi.

Yahudi ezoterizminin başlangıcı, Talmud'dan bir ifadede, büyük olasılıkla İS birinci yüzyılda ortaya çıkan Mişna'da (Hagiga 2: 1) bulunabilir. Bu ifadeye göre, kutsal metinlerdeki iki kısmı halka yorumlamak yasaktır ve küçük gruplar halinde bir araya gelip bunları incelemenin bile tehlikeli olacağı uyarısında bulunulur. Sözü edilen birinci kısım, Tekvin'in evrenin yaratılışını betimleyen ve Talmud'da *ma'aşeh bereşit* ("yaratılışın eseri") olarak adlandırılan bölümlerdir. İkincisi de Ezekiel Kitabı'nın *ma'aşeh merkavah* ("savaş arabasının eseri") olarak adlan-

ספר יצירה

IDEST

LIBER IEZIRAH

Qui

ABRAHAMO PATRIARCHÆ

adſcribitur, unà cum Commentario Rabi ABRAHAM
F. D. ſuper 32 Semitis Sapientiæ, à quibus liber
IEZIRAH incipit.

Tranſlatus & Notis illuſtratus à

JOANNE STEPHANO RITTANGELIO
Ling. Orient. in Elect. Acad. Regiomontanæ
Prof. Extraord.



AMSTELODAMI,
apud IOANNEM & IODOCUM IANSSONIOS,
M. DC. XLII.

2. Kadim *Sefer Yezira*, Yaratılış Kitabı, yaratılış sürecini alfabedeki harflerin gücü yoluyla betimler (Latince çevirisi, Amsterdam 1642).

dırılan birinci bölümü; burada, Ezekiel 1 ve 10'da, Ezekiel'in gökte savaş arabaları görmesi betimlenir. Bu nedenle, bu bölümler ve konular Yahudi tefsir ve tefekkür geleneğinden çıkarılıp tinsel –ve bazen de fiziksel– açıdan tehlikeli kabul edilen ayrı bir alana alındı.

Talmud'u iyi bilen bilgeler, bu yasaklamayı ayrıntılarıyla tartışıp bu kutsal yazıların sorunları ve tehlikeleri konusunda, genellikle de anlaşılmaz, gizem yüklü bir dil kullanarak örnekler verir. Bu yasaklamaya atfedilen en iyi kıssalardan birinde, dört bilge kişi bir *pardes*e –kraliyet bahçesine– girer. ("Pardes" sözcüğü Farsçadan türetilmiş ve Yunanca biçimi de Avrupa dillerine "cennet" anlamındaki "paradise" olarak geçmiştir.) Bu çok ünlü dört Talmud bilgesinden biri bu deneyim sonucunda ölür, ikincisi aklını yitirir, üçüncüsü tanrıtanımaz olur ve yalnızca bir tanesi –Haham Akiva ben Yusuf– "huzurla girmiş ve huzurla çıkmıştır". Metin "*pardes*e giriş"in aslında ne anlam taşıdığını açıklamaz ama kutsal alana girmekle ilintili derin dinsel deneyimi temsil ettiği ve Tanrı'yla bir tür karşılaşmanın kastedildiği anlaşılmaktadır. Eski çağın sonlarında, rabbinik literatürde bu konuların sayısız tartışması yapıldı ve bu üç terim –*ma'aşeh bereşit*, *ma'aşeh merkavah* ve *pardes*– bunu izleyen iki bin yılda Yahudi ezoterikçilerin, tinselcilerin ve gizemcilerin dilinde başköşeye yerleşti.

Eski ezoterik risaleler

Eski çağdan günümüze, bu konular –yaratılışın gizemi ve kutsal alanın gizemi, *merkavah*– üzerine Yahudi ezo-

terikçilerin kaleme aldığı yaklaşık iki bin risalelik küçük bir kitaplık ulaştı. Bu konu literatürde "Hekhalot [göksel saraylar ya da tapınaklar] ve Merkavah" olarak bilinir, çünkü bu risalelerin bir bölümü başlıklarında bu terimleri kullanmıştır. Bu literatürde dört konu ele alınır; bunlardan ilki evrenbilim ve evrendoğum konusudur – yaratılış sürecinin ve Tanrı'nın evreni yönetme yollarının ayrıntılı olarak betimlenmesi (ayrıca, cennet ve cehennemin yapısı ve çeşitli gökbilimsel tartışmalar yer alır). Bu gruba giren en ayrıntılı eser, Seder Rabba de-Bereşit (Yaratılışın Tafsilatlı Betimlemesi) adını taşır. Bu küçük kitaplıkta ikinci temel konu büyüdür. Bu risaleler, büyülü formüller açısından en ayrıntılı eski Yahudi rehberi niteliğindedir – birkaç yüz büyülü sözün ve uygulamanın yer aldığı Harba de-Moşe ("Musa'nın Kılıcı") tıbbi çarelerden aşk iksirlerine ve su üstünde yürümeye kadar birçok konuyu ele alır. Bu literatürde büyü başka risalelerde de önemli bir konudur – özellikle de Sefer ha-Razim'de ("Gizemler Kitabı). Üçüncü temel konu Ezekiel'de yer alan savaş arabası betimlemesinin ve Tanrı'nın ikamet yerini betimleyen başkaca kutsal kitap bölümlerinin yorumlanmasıdır. Örneğin, Reuyot Yehezkel'de ("Ezekiel'in Görüsü"), Ezekiel, Kvar Nehri'nin sularına yansıyan yedi savaş arabası görmüş olarak betimlenir. Bu metinlerde ayrıntılı melekbilimsel (angeological) listeler verilir, meleklerin adları ve işlevlerinin yanı sıra Tanrı'nın ve onun başmeleklerinin gizli adları sunulur.

Bu risalelerin yalnızca beş tanesinde ele alınan dördüncü konu diğerlerinden anlamlı bir biçimde farklıdır: bir kişinin ilahi aleme yükselip en üst düzeye erişmesinin

ve hatta “tüm ihtişamıyla Tanrı’nın karşısına çıkmasının” işler bir süreci betimlenir. Bu yükseliş sürecine bu metinlerde, çelişkili de gözükse, “savaş arabasına iniş” denir ve bunu gerçekleştiren bilgelere de *yordey ha-merkavah* (savaş arabasına inenler) adı verilir. Bu uygulama, bu metinlerde kutsal kitabın ilk dönemlerindeki iki büyük bilge kişiye, Haham Akiva ile Haham İşmael’e atfedilir. Devasa kutsal kitap ve midraş literatürüyle Hekhalot ve Merkavah risalelerinin çoğunun aksine, bu metinler kutsal kitap dizelerinin (midraş) yorumlanmasına dayanmayıp dolaysız, kişisel tinsel deneyimlerle ilgilenir. Kutsal Kitap sonrası Yahudi literatürünün çoğunda görüldüğü gibi, doğrulama amacıyla “kitap der ki” ifadesine başvurulmayıp kişisel deneyimden yola çıkılır – “gördüm”, “işittim”, “tasavvur ettim” gibi. Bu metinler, başka hiçbir yerde görülmeyen terimler kullanmıştır: örneğin, yedinci, en üst katman olan gökte, birbirinin üstünde ve birbirinin içinde konumlanmış yedi saray ya da tapınağı anlatmak için “*hekhalot*” çoğul olarak kullanılır. Göğe yükselişin zorlu yolunda birçok tehlikeyi alt eden bilge kişiler Tanrı’ya şükranın amaçlandığı göksel ritüellerde meleklerle bir araya gelir. Eski metinlerden tamamen farklı olarak, bu metinlerde bol sayıda Tanrı’ya şükran ilahisi yer alır; bunların bazıları melekler, diğerleri de *yordey ha-merkavah* tarafından söylenir. Gizemciliğin birçok farklı tanımı vardır; savaş arabasına inenleri gizemciliğin kusursuz bir örneği olarak içermeyen tek bir tanım bile görmedim.

Muhtemelen, *yordey ha-merkavah* grubunu ele alan ama bunu bu terimi kullanmadan yapan bir metnin Yahudi ezoterizm ve gizemcilik tarihi üzerinde özellikle etkisi oldu. Adı Şiur Komah’tır (Kutsal Boyutlar). Haham Aki-

va ile Haham İşmael'e atfedilen bu kısa eserin Tanrı'nın bir insan biçiminde betimlenişini ele aldığı görülür. Kutsal bir deneyime dayanmaz; temelini Tanrı'nın el ve kollarının, sakalının, alnının, gözlerinin ve gözbebeklerinin (Neşideler Neşidesi 5: 10-16'da yer alan sevgilinin betimlenmesinden türetilmiştir) bir listesi oluşturur – bunların her birine birtakım anlaşılmaz, tuhaf, telaffuz edilemez adlar verilir ve her birinin mil, ayak ve parmak ölçüsüyle boyutları belirtilir. Yazar kullandığı ölçüleri tanımladığında temel ölçünün bütün evrenin boyu olduğu ortaya çıkar (bu da İşaya 40: 12'ye dayanır) ve her bir kutsal uzuv bu temel ölçü biriminden trilyon kat daha uzundur. Bir olasılık, Tanrı'nın insana benzetildiği bu metnin aslında Neşideler Neşidesi'nden türetilmiş ve Tanrı'yı daha basit terimlerle insana benzer halde betimleyen radikal görüşler karşısında bir polemik biçiminde yazılmış olmasıdır. Ne olursa olsun, Yahudi ezoterik geleneği açısından, Şiur Komah, yazılmasını izleyen bin beş yüz yıl boyunca Tanrı'nın standart görüntüsünü belirledi. Etkisi çok büyüktü ve Kabalacıların kutsal nitelikler sistemi olan *sefirot* da Şiur Komah'tan alınmış terimlere göre betimlenir.

Sefer Yezira, Yaratılış Kitabı

Ortaçağ Kabala terminolojisinin en önemli kaynaklarından biri, Sefer Yezira (Yaratılış Kitabı) başlıklı eski ve Kabalacı olmayan bir risaledir. Çoğunlukla –hatalı olarak– Kabala'nın ilk eseri olarak adlandırılır. Aslında, Sefer Yezira, yaratılış sürecini özellikle alfabedeki harflerin gücü

yoluyla betimleyen, evrenbilimsel, bilimsel bir risaledir ve dilbilgisi konusunda ilk Yahudi kaynaklarından birini sunmaktadır. Eser Yahudi kültürü içinde onuncu yüzyılda ortaya çıktı; bu devirde, Babil'de, Rav Saadia Gaon başkanlığında Yahudi akılcı felsefecilerle bilim insanları Dunaş İbn Tamim ve Şabbatay Donolo metin hakkında tefsirler kaleme alıp eseri evrenbilim, insanbilim ve ruhbilim alanlarında kendi bilimsel sistemlerini sunmak için kullandı. Belli ki, onuncu yüzyılda da eski bir eser olarak değerlendiriliyordu ve versiyonlarının çokluğu ve karmaşıklığı da ortaya çıkışından önceki birkaç nesil içinde geliştirilip elden geçirildiğini gösteriyordu. İlk yazılış tarihi bilinmiyor. Bazı bilim insanları birinci yüzyıla ait olduğunu, Kudüs'ün İS 70 yılında yıkılışından önce yazıldığını ileri sürerken, başkaları da dokuzuncu yüzyılda İslạm kültürünün etkisiyle yazıldığını savunmaktadır. Çoğu bilim insanı eserin üçüncü ya da dördüncü yüzyılda yazıldığını varsayarken, bu olasılıklardan herhangi birine ilişkin hiçbir kanıt sunulamamaktadır. Eserin düzinelerce farklı versiyonu var ve gerçek anlamda ilk akademik çalışma da yakın zamanlarda Peter Hayman tarafından yayımlandı. Risalenin son tümcelerinde İbrahim'in eserin gizemlerini bildiğinden söz edildiği için, geleneksel olarak, eser İbrahim Peygamber'e atfedilmiştir. Onuncu ve on ikinci yüzyıllarda usçular ve bilim insanları tarafından yorumlandıysa da, on ikinci yüzyılın ikinci yarısında ezoterikçiler, gizemciler ve Kabalacılar tarafından benimsendiği için o zamandan beridir Yahudi din kültürünün bu yanıyla anılır olmuştur.

Eserde, Tekvin'de ve ayrıca Talmud ve Midraş da dahil olmak üzere geleneksel rabbinik kaynaklardaki anlatımın

ayrıntılı tefsirlerinde betimlenenden bilhassa farklı olduğu görülen bir evrendoğum ve evrenbilim sistemi sunulur. Hiçbir otoriteden söz edilmez ve kutsal kitaptan ifadelere de ender olarak yer verilir. Kitapta yaratılış için geleneksel Yahudi terimi olan "*bara*" kullanılmaz; başat yüklemler "yontuldu" ve "elle yapıldı" (*hakak*, *hazav* ve *yazar*) biçimindedir. Birinci paragrafa göre, evren otuz iki adet "olağanüstü erdem yolu" tarafından yontuldu ve "üç kitaba" kazındı. Bu "yollar" on *sefirot* ile İbrani alfabesinin yirmi iki harfi olarak betimlenir. *Sefirot* olarak betimlenenler evrenin yönleri ya da boyutları (kuzey, güney, doğu, batı, yukarı, aşağı, başlangıç, son, iyi, kötü), Ezekiel'in gördüğü savaş arabasının kutsal varlıkları, üç elementin (kutsal tin, hava ya da rüzgâr, su ve ateş) ortaya çıkış aşamaları, ayrıca pek açık olmayan başka özelliklerdir. İlk tefsirciler *sefirot* için birden ona kadar on temel sayı yorumunu getirdi. Eserin büyük bölümü çeşitli harflerin ve harf gruplarının yaratılış sürecine nasıl katkı sağlayıp evrenin çeşitli özelliklerinde ön plana çıktığının ayrıntılı bir şekilde betimlenmesine ayrılmıştır.

Harmonia mundi (evrenin uyumu) eserde sunulan temel kavramdır. Varoluşun üç katmanı vardır: evrensel, zamana ilişkin olan ve insana ilişkin olan. Her bir harf –ya da harf grubu– bu katmanlardan her birinin bir yönüyle ilgilidir. Buna göre, örneğin, iki farklı biçimde telaffuz edilebilen İbrani harfleri –bu esere göre bunların sayısı yedidir– evren katmanında yedi gezegenden, "zaman" katmanında haftanın günlerinden ve "insan" katmanında da insan kafasındaki yedi açıklıktan (gözler, kulaklar, burun delikleri ve ağız) sorumludur. Yazarın "basit" biçimde betimlediği on iki harf, on iki yıldız işaretinden, on iki aydan ve on

iki temel uzuvdan sorumludur, vb. Bu model daha sonraki düşünürler tarafından insanların evrenin bir bütün olarak niteliklerini yansıtan bir mikro-evren olduğu kavramını geliştirmek için kullanıldı (özellikle de bu modeli Tekvin 1: 27'de yer alan ve insanın Tanrı'nın suretinden yaratıldığını belirten sözü yorumlamak için kullanan Şabbatay Donolo tarafından). Tanrı, yaratma sürecini harflere "taçlar" atayarak ve bu üç katman içinde kendi alanlarında hüküm sürme görevini vererek gerçekleştirdi. Bu üç alanı yöneten dilsel güçten kaynaklanan uyum –farklı biçimlerde de olsa– daha sonraki Yahudi düşünürler tarafından kabul edilip Kabalacı dünya görüşünde önemli bir kavram haline getirildi.

Evrenin kutsal dilin gücüyle yaratıldığı kavramı Yahudilikte eski bir kavramdır ve Sefer Yezira da bu görüşü sistemli bir biçimde geliştirmiştir. Temel prensip, eğer yaratılış dil yoluyla gerçekleşiyorsa, o zaman, yaratılışın yasalarının aynı zamanda dil yasaları olduğudur. Bu nedenle, dilbilgisi doğanın temel yasası olarak algılandı. Yazar 231 "kök"e dayalı bir İbrani dili dilbilgisi geliştirdi – bu sayı, 22 harfle yapılabilecek olası kombinasyon sayısını gösterir. Evrende iyi ve kötünün varlığını dilbilgisel bir süreç olarak açıkladı: eğer *ayın* harfi *ng* "kök"üne bir önek olarak eklenirse, ortaya "büyük zevk" anlamında *ong* çıkar; ama eğer sonek olarak eklenirse, o zaman da eziyet, illet anlamına gelir. Yazar, ayrıca, evrendeki her şeyin –dilbilgisel prensipleri izlediği için– dildeki eril ve dişil ikiliğine koşut olarak iki yönü olduğunu vurgulamaktaydı.

Başlıca versiyonlarda ortak olan bölümlerden çıkarılabildiği kadarıyla, eser büyük ölçüde bilimsel görünmekte-

dir. İsrail halkından ya da Şabat, on emir, etik, kefaret, Mesih, yaşamdan sonrası, günah, kutsallık gibi dinsel kavramların hiçbirinden söz edilmez. Çeşitli versiyonları kaleme alanların ve daha sonraki tefsircilerin metne ve kendi tefsirlerine Yahudi dininin unsurlarını katmaya çalışmalarına şaşmamak gerekir. Kabalacıların Sefer Yezira'nın terminolojisine yeni bir anlam kazandırması ve onlarcasının bu risale hakkında tefsirler yazmış olması gerçeği, bu eseri Yahudi kutsal geleneğinin merkezine yerleştirip onu Tanah'a koşut düzeyde bir kutsal, gizli erdem kaynağı yaptı.

Ortaçağ Almanyası'nda Pietistler

Kabala'nın ortaya çıkışından kısa süre önce, Ortaçağ'ın ortalarında, ezoterik ve gizemcilerden oluşan bir diğer büyük Yahudi okulunun Ren bölgesini merkez alarak şekillendiğini görmekteyiz; bunlar Hasidey Aşkenaz, yani Almanya Pietistleri olarak bilinir. Bu okulun çoğu yazarı ve on ikinci ve on üçüncü yüzyılda Alman Yahudiliğinin liderleri, yazarları, halakhacıları ve şairlerinin birçoğu tek bir aileye, Kalonymus ailesine mensuptu. Önde gelen kişiler 'dindar' lakaplı Haham Judah ben Samuel (ölümü 1217) ile onun akrabası ve müridi, Wormslu Haham Eleazar ben Judah'tı (ölümü yaklaşık olarak 1230). Bu kişilerin dünya görüşünü Kutsal Topraklarda Müslümanlarla savaşmaya giderken Fransa, Almanya ve İngiltere'de Yahudileri katleden haçlı dalgaları büyük ölçüde etkiledi. Halklarını şehitlik (*kidduş haşem*) deneyimine hazırlamaya yönelik benzersiz bir dinsel etik sistemi geliştirdiler.

Elimizde, büyük bölümü hâlâ elyazması biçiminde olan, yirmi kadar cilt var; bunlarda, din adamları, yaratılmış dünyanın doğası hakkında çok karamsar, ezoterik bir dünya görüşünü dile getirdi. Dünyayı, bir sonraki dünyanın sonsuz huzuruna az sayıdaki hak etmiş, yürekli insanı hazırlamak için Tanrı tarafından getirilmiş birtakım sınavlardan ibaret gördüler. İleri sürüp savundukları en önemli görüşlerden biri, kutsal dünyanın çeşitli katmanlardan oluştuğu ve her birinin de en üst katmandan yayıldığı biçimindeydi. Peygamberlere vahiyler iletme ve insanların dualarını kabul etme görevleri ikinci dereceden kutsal güçlere verilmişti; bu güçler sonsuz, kusursuz ve hiç değişmeyen Tanrı'dan neşet etmekteydi. Pietistlerle diğer ezoterik çevrelerin kaleme aldığı, Tanrı'dan neşet eden kutsal güçler (bunların sayısı genellikle üçtür) sisteminin betimlendiği çeşitli ve birbirinden bağımsız betimlemelere sahibiz. Dindar Haham Judah İbrani dilinde ve büyük ölçüde gizeme dayalı tamamen benzersiz bir dua kavramı geliştirdi; bu sistemde geleneksel dua metinlerinin kutsal metinlerin sözcük ve harfleriyle varoluşun tüm olgularını birleştiren gizli, içsel bir sayısal uyumu yansıttığı düşünülmekteydi.

Bu ezoterik çevrelerin yazıları birçok durumda kutsal kitaptan alıntıların tefsirleri olarak sunulur ve içerdiği kestirimlerle de yetke kaynağı işlevi görür. Bu ezoterik tahminlerin uygulamaya yönelik, etken yönleri konusunda bir bilgimiz yok. Hekhalot ve Merkavah metinlerini yoğun bir biçimde kullandılarsa da, bildiğimiz kadarıyla, savaş arabasına inenler tarafından betimlenen düşsel, deneysel yolu izlemeye yönelik herhangi bir çaba söz konusu değildir.

Kutsal, ana kaynaktan neşet eden güçlerden biri olarak Şiur Komah'ın ele aldığı imgeyi içerdiklerini ise biliyoruz.

Kabalacıların ilk grupları Ortaçağ Almanyası'nın Kalonymus aile çevrimine ve diğer ezoterik gruplara çok benziyordu. Kabala'nın ilk ifade edildiği yerler arasında, birincisi, 1185 civarında Provans ya da İspanya'da kaleme alınan ve Bahir olarak bilinen kitap yer alır; ikincisi Provans'ta yer alan ve başlıca karakteri de Kör Haham Isaac ben Abraham olan bir Kabalacı gruptur ve üçüncüsü de on üçüncü yüzyılın ilk yarısında Katalanya'nın Girona bölgesinde gelişen bir Kabalacı okuldur. En önde gelen liderleri Haham Musa İbn Nahman (bilinen adıyla Nahmanides) olan Girona Kabalacıları, Bahir'in öğretilerini Provans okulunun öğretileriyle birleştirdi, savunup geliştirdi ve Kabala'yı nitelendiren temel fikir ve terimleri oluşturdu.

Bahir

Bahir kısa bir risaledir; modern baskılarında 130'la 200 paragraf arası uzunlukta olduğu görülür. Klasik bir Midraş derlemesi tarzında yazılan kitapta birçok paragraf, o paragrafta yazılanları söyleyen Talmud bilgesinin adıyla başlar. Bütün paragraflarda kutsal kitaptan bir ya da birkaç dize ele alınır. Bölümlerin başında adı bulunan bilgeler *tanaim* –ikinci yüzyıl hahamları– olarak bilinir; ama bazılarının da Haham Amora gibi kurgusal adları vardır. Birinci paragraf, daha eskilerde savaş arabasına inenlerin bazı risalelerinde de adı ön plana çıkan Haham Nehunya ben ha-Kanah'a

atfedilmiştir. Bu nedenle de eserin tamamı genellikle Haham Nehunya'ya atfedilir. Paragraflar arasında sağlam bir bağlantı bulunmaz ve eserin de bütünsel, sistemli bir yaklaşımı olmadığı görülür. Birçok tümce ve bölümü anlamak çok zordur ve bazı durumlarda da okuyucunun kafasını karıştırmak amacıyla bilerek gizem katıldığı izlenimi doğar. Eser yaratılışın ele alındığı birkaç ifadeyle başlar. Kitabın birinci bölümünde alfabenin harfleri, bunların şekilleri ve adlarının anlamları konusunda bolca tartışma yer alır. Kitabın en çok bilinen bölümünü oluşturan sonuncu üçte birlik bölüm, kutsal alanları oluşturan on kutsal gücün karışık bir betimidir.

Kitabın yazarı bugün bizim de bildiğimiz sayısız kaynaktan yararlandı: çoğunlukla kutsal kitaptan dizelerin ele alındığı Talmud ve Midraş çıkışlı ifadeler, Hekhalot ve Merkavh literatüründen bazı metinler, geleneksel dualardan alınmış ifadelere ilişkin tefsirler. Onlarca paragrafta kadim Sefer Yezira'dan (Yaratılış Kitabı) tümce ve terimler yorumlanmaktadır; Sefer Yezira, hiç kuşkusuz, hem esin hem de terminoloji açısından temel bir kaynaktı. Yazar alfabenin harflerine ilişkin Midraş kökenli kadim çalışmalardan yararlanarak bu çalışmalardaki görüş ve yöntemleri yeni bir doğrultuda geliştirdi. Bu eser, ruhların bedenden bedene göç etmesi kavramını, aynı ruhların tekrar tekrar yaşama dönmesi ya da doğması kavramını olumlu bir tarzda sunan ilk Yahudi risalesidir. Yazar birkaç düzine de kıssa kullanmıştır ve bunlar genellikle klasik Midraş literatüründe görülebilecek bir tarzda sunulur; bunların çoğu, kıssanın konusu Tanrı olduğunda, "Bu bir insan-kral adeta" ifadesiyle başlamaktadır. Yazar, ayrıca,

on ikinci yüzyılın Yahudi felsefecileri Haham Abraham bar Hiyya ve Haham Abraham İbn Ezra'nın yazıları gibi Ortaçağ kaynaklarından da yararlandı; bu kaynaklar sayesinde eserin yazıldığı tarihi on ikinci yüzyılın son dilimi, muhtemelen de 1185 civarı olarak belirlemek olanaklı.

Bu risalenin Kabala'nın en eski eseri olduğunu söylerken, eserin daha eski hiçbir Yahudi kaynakta bulunmayan üç temel kavramı sunması temel alınmakta. Bunların ilki, kutsal dünyanın *ma'amarot* (kelam) olarak bilinen ve daha sonraki Kabalacı yazılarda da *sefirot* olarak geçen on tanrısal ilkeye, on kutsal güce bölümlenmesidir. İkincisi, bu on kutsal güçten birinin diğer dokuzundan ayrılarak dişil biçimde sunulması ve böylece kutsal alanlar kavramına cinsel ikiciliğin getirilmesidir. Üçüncüsü de kutsal dünyanın bir ağaç (*ilan*) biçiminde betimlenmesidir; eserde belirtilene göre, kutsal güçler tıpkı bir ağacın dalları gibi birbirinin üzerinde konumlanmıştır. Bu imgenin tepetaklak duran bir ağacın betimi olduğu görülür: kökler yukarıdadır ve dallar da aşağı, toprağa doğru büyümektedir. Bu üç kavram bir bütün halinde Kabala'nın nitelikleri haline geldi (on *sefirot* kavramını reddeden Abraham Abulafia gibi istisnalar da yok değildi) ve bu kavramların geçtiği eserlerin Kabalacı olarak adlandırılmasını sağladı. Bu üç kavrama ek olarak, Bahir'de kötülük alanının daha önceki Yahudi kaynaklarında var olandan daha açık bir biçimde betimlendiği görülür, ama Tanrı ile Şeytan arasında nihai bir ayrıma gidilmez. Kötülüğün güçleri Tanrı'nın sol elinin parmakları olarak betimlenir. Kabala'da iyi ile kötünün birbirinden ayrılması ancak üç nesil sonra, Kastilyalı Haham Isaac Alfasi'nin 1265 tarihli risalesinde gerçekleşti.

Gershom Scholem ilk kez Bahir'de geçen bu görüşleri Gnostik olarak tanımladı. Yazarın bunları daha önceki bazı kaynaklardan aldığına inanıyordu; onun görüşüne göre, bu kaynaklar ya harici, muhtemelen de Hıristiyan Gnostikler, ya da bir nesilden diğerine gizlice aktarılan eski Yahudi Gnostik geleneği biçiminde dahiliydi. Scholem, risalenin tamamını on ikinci yüzyılın sonlarında bir araya getirilmiş ama birçok yüzyıl gerilere uzanan çeşitli kaynak katmanları da içeren bir antoloji olarak betimliyordu. Son elli yıldır bilim insanları Bahir'deki görüşlerin kaynağını yoğun bir biçimde tartışmaktadır ve pek çok çabaya karşın Yahudi geleneğinde ya da bu geleneğin dışında herhangi bir kaynak belirlenemedi. Görünüşe bakılırsa, sağduyulu ve yöntembilimsel bir yaklaşım gereğince, daha eski bir kaynağa ilişkin kanıtlar bulana kadar bu görüşlerin Bahir'e özgü olduğunu ve yazarı tarafından geliştirildiğini varsayacağız.

Yirminci yüzyılın ortasında –Scholem ile başkalarının, Bahir'in ve bir ölçüde de Kabala'nın bütününün önemli gnostik nitelikler taşıdığını belirttiği dönemlerde– Gnostisizm etki ve önem açısından Yahudilik ve Hıristiyanlığın etki ve önemine koşut düzeyde bir dünya dini halini aldı. Bu görüşün en etkili ifade edildiği yerlerden biri de Scholem'in arkadaşı Hans Jonas tarafından konu hakkında kaleme alınan ve Alman dilinden İngiliz diline kısaltılmış bir biçimde *The Gnostic Religion* (1958) olarak çevrilen büyük bir monografiydi. Bu, Alman düşüncesinde uzun bir tarihsel-dinsel gelişmenin sonucuydu ve en iyi ifadesini de Hıristiyanlığın köklerinin Gnostizimde yattığını düşünen Alman Protestan

bilim insanı ve tanrıbilimci Rudolph Bultmann'da buldu. 1945'te, Mısır'ın Nag Hamadi bölgesinde, Kıpti dilinde yazılmış eski tanrıbilimsel eserlerden oluşan bir kütüphane keşfedilince, bu keşif eski Gnostik metinler kütüphanesinin bulunması olarak yorumlandı ve Bultmann'la Jonas'ın dine ilişkin betimlemelerini doğrular gibi göründü.

Böylece, yirminci yüzyıl araştırmacılığı, İS ikinci yüzyıl ve sonrasında kilisenin önde gelenlerinin sundukları biçimiyle, sapkın Hıristiyan mezheplerini betimleyen bir terim olan Gnostisizmi, birçok Hıristiyan ve Yahudi tinsel olgusuna ve Güney Fransa'daki Catharlar da dahil olmak üzere birkaç Ortaçağ heretizm hareketine kaynaklık etmiş devasa bir dine dönüştürdü. Bu alanda birçok bilim insanı, Gnostisizmin kökenini eski Yahudiliğe atfederek, bir zamanlar eski Hıristiyanlık öncesi bir Yahudi Gnostisizminin var olduğunu ısrarla vurguladı. Scholem'in tutumu bu kavramlardan büyük ölçüde etkilendi. 1960'ta, konu hakkında yazdığı bir kitapta, Hekhalot literatürünü Yahudi Gnostisizmi olarak adlandırıp Bahir'i de bu alanla ilişkilendirdi. Başka bilim insanları da ilk Kabala ile Güney Fransa'daki Hıristiyan Arınma hareketi arasında bağlantılar kurmaya çalıştı.

Bu kavramlar artık geçerli görünmüyor. Yakın tarihte kadim Gnostisizm hakkında yapılmış bilimsel çalışmalar – bunlara Michael Williams, Karen King ve Elaine Pagels'in çalışmaları dahildir– böyle bir "üçüncü din"in varlığını reddetmektedir. Bu bilim insanları, böyle adlandırılmış mezhepleri ilk Hıristiyanlığın çeşitlilik ve karmaşıklığının bir ifadesi olarak görmekte ve bu mezhepleri ele alırken "sapkınlık" türünden küçük gören ifadelerin kullanımı-

na karşı çıkmakta. Bugünkü görüşe göre, yirminci yüzyılın ortalarında geçerli olan Gnostisizm anlayışı, tarihsel gerçekleri yansıtmaktan ziyade, modern bilim insanlarının önyargılarının ve tahminlerinin bir ifadesiydi. Nag Hamadi kütüphanesinde tek bir dinsel dünya görüşünün ifadesinden ziyade, ilk dönemlerindeki Hıristiyan görüşünün pek çok yönünü ve odak noktalarını ele alan risaleler bulunmaktadır. Eski Gnostik mezheplerle Ortaçağ'ın tinsel hareketleri arasında tarihsel bir bağlantının var olduğu kanıtlanabilmiş değildir.

Tersini kanıtlamak asla olanaklı değildir, ama Yahudi Gnostisizminin aranmasıyla geçen yüz elli yılın ardından böyle bir olgunun var olduğuna ilişkin hiçbir kanıtın bulunamadığını belirtmek gerekir. Bu yöndeki tahminlerin tek temeli, kadim zamanlarda ve Ortaçağ'daki Hıristiyan bağlamında Gnostik bir dinin varlığı oldu; Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyanlık dönemi Gnostisizminin varlığına ilişkin kuşkular söz konusuyken, bu terimi Yahudilik olgusuyla bağlantılı kullanmak için bir neden yok. Bahir'in eski Yahudi Gnostik geleneklerinden ya da eskilere veya Ortaçağ'a dayanan Hıristiyan Gnostisizminden etkilendiği varsayımı herhangi bir metinsel ya da terminolojik kanıtla desteklenemedi. Bugün bildiğimiz kadarıyla, Bahir'i Yahudi tinselliği içinde yeni, radikal bir olgu yapan yepyeni kavramlar kitabın yazarı tarafından oluşturuldu. O zaman da Kabala'nın Ortaçağ'ın ortalarında doğan yenilikçi bir Yahudi tinsel olgusu olarak görülmesi gerekir. Görüşlerinden bazıları Yahudilik içindeki ya da dışındaki başka grupların görüşlerine benzeyebilir, ama şimdiye kadar diğer okullarla arasında tarihsel bir bağlantı keşfedilemedi.

III. Bölüm

ORTAÇAĞ'DA KABALA

Günümüze kadar ulaşabilen ve yazarı bilinen ilk Kabala metni, on üçüncü yüzyılın sonlarında, Provans'ta, Kör Haham Isaac bin Abraham tarafından Sefer Yezira hakkında kısa bir tefsir niteliğinde yazılmış bir risaledir. Haham İsaac, büyük bir halakhacı sayılan ve Maimonides'in (İbn Meymun) Kanunnamesi'nin ilk tefsirini gerçekleştiren Posquierreli Haham Abraham'ın oğluydu. Haham Isaac, Provans'ta küçük Kabalacı grupların öğretmeni ve başlıca kişiliğiydi ve öğretilerine de sonraki nesillerde Kabalacılar tarafından sık sık değinildi. Provans okulu *sefirot* kavramını kalıcı bir biçimde geliştirdiyse de, bu okulun üyeleri Bahir'in terminolojisinden önemli düzeyde farklı bir terminoloji kullandı. Dünya görüşleri Bahir'de sunulana çok yakındı ama aralarındaki farklılıklar yüzünden Bahir'den haberleri var mıydı, yoksa kendi sistemlerini bağımsız bir biçimde mi geliştirdiler sorusuna yanıt bulamıyoruz. O zamanın Yahudi felsefi usçuluğunun terminolojisini biliyorlardı, ama bu kavramları benzersiz bir biçimde, Tanrı'nın kutsal alan ve süreçlerini temsil eden kavramlar biçiminde kullandılar.

Kör Haham Isaac, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında Barselona yakınlarındaki küçük Katalan kenti Girona'daki küçük bir Kabalacı grubun rehberi ve eğitmeni oldu. Bu grubun önde gelen kişiliği, Kuzey İspanya'daki Yahudilerin lideri kabul edilen Musa İbn Nahman'dı (diğer adıyla Nahmanides). Büyük bir halakhacı ve vaiz olan Nahmanides, Hıristiyan tanrıbilimcilerle yapılan tartışmalarda Yahudiliği temsil ediyordu. Başlıca eseri Tevrat üzerine bir tefsirden oluşur; bu eserde kutsal kitabın anlamının Kabala boyutunun ipuçlarını vermektedir. Girona okulunun kurucuları Haham Ezra ile İncil ve Talmud metinleri hakkında risaleler ve tefsirler kaleme alan Haham Azriel'di. Bu okulda Bahir'in ve diğer Provans Kabalacılarının öğretileri tek bir sistem halinde birleştirildi ve bu sistem de Ortaçağ Kabalası'nın bütününün temelini oluşturdu. Bu grubun bazı yazarları, 1232'de başlayan ve üç nesil boyunca devam eden, Maimonides felsefesiyle ilgili büyük anlaşmazlığa taraf oldu. Yahudi Ortaçağ kültürünü inceleyen tarihçilerin bazıları Kabala'yı Yahudi usçuluğuna karşı, usçuların "soğuk, uzak" kavramları karşısında daha deneye açık bir dinsellik sunan tinsel bir tepki olarak betimledi. Girona Kabalacıları Yahudi felsefesinin öğretileri konusunda çok bilgiliydi, ama onlar da Provans Kabalacıları gibi bu öğretileri kendilerinin usçu olmayan sistemlerine kattılar. Gironalı yazarların Kabala tarihine büyük katkısı, kadim dinsel metinlerin –İncil ve Talmud'un– yalnızca Kabala geleneğinin sırlarını çok iyi öğrenmiş bilginler tarafından anlaşılabilecek, gizli bir Kabalacı anlam katı içerdiğini savunmalarıydı. Bu sırları kendi eserlerinde ortaya koymayıp etik (özellikle de nedamet) konusunda çeşitli



זוהר

חדש ומדרש נעלם

IN VENETIA.

Appresso l'Illustriss. Sig. Gerolemo

Bragadino. Per Lorenzo Pradoto.

3. Pek çok tartışmanın ardından, günümüzdeki yaygın fikir birliğine göre, Ortaçağ Kabalası'nın en büyük eseri olan Zohar –İhtişam Kitabı– 13. yüzyılın sonlarında Haham Moşe de Leon tarafından yazıldı.



4. Koruyucu bir muska üzerinde kutsal adların ve meleklerin adlarının dizilimi.

geleneksel risaleler kaleme aldılar; bu risalelerde, kendilerini, Talmud öğretilerini bunların temelinde yatan Kabalacı dünya görüşünü sunmaksızın izliyormuş gibi ortaya koydular.

On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında, İspanya'da çeşitli Kabalacı gruplar etkindi. Bunlar arasında Kastilyalı Haham Isaac Alfasi'nin oğulları Haham Jacob ile Haham Isaac'ın grubu ve farklı yönde bir Kabalacı yorum geliştiren, gizemci

seyyah Haham Abraham Abulafia'nın grubu da bulunmaktaydı. Abulafia'nın sayısız risalesi Scholem tarafından düşsel ve deneysel yönü vurgulayan ve kutsal gerçeklerin kaynağı olarak İbrani alfabesine ve numaralara yepyeni yaklaşımlara dayalı "esrik" ya da "kâhince" bir Kabala olarak betimlenmiştir. Abulafia'nın öğretileri diğer gruplarda ön plana çıkan teosofik ve geleneksel tefsirler yerine Kabalacılar arasındaki gizemci eğilimleri temsil ediyordu.

Müritlerinden biri Haham Joseph Gikatilla'ydı; daha sonraları fikir değiştirerek Zohar'ın yazarı Hamam Moşe de Leon'un okuluna katıldı. Gikatilla Kabalacı dünya görüşünün en etkili biçimde sunulduğu eserlerden biri olan *Shaaey Ora*'yı (Işığın Kapıları) kaleme aldı; bu kitap on *sefirot* düzeninde sıralanmış Kabala öğretilerinin bir özetidir. Bir başka Kabalacı grup, on üçüncü yüzyılın sonu ile on dördüncü yüzyılın başında, büyük bir halakhacı ve lider olup RaSHBAh kısaltmasıyla tanınan Haham Şlomo ben Adrat'ın çevresinde oluştu. Bu dönem, İtalya, Almanya ve doğuya yayılmaya başlayan ve Yahudi din kültürünün ezoterik ve marjinal de olsa anlamlı bir bileşeni haline gelen Ortaçağ Kabalası'nın yaratıcılık ve etkisinin doruk noktası olarak nitelendirilebilir. En önemli grup da Kuzey İspanya'da Haham Moşe de Leon'un çevresinde oluşan ve Ortaçağ Kabalası'nın en büyük kitabı Zohar'ı üreten gruptu.

Zohar

Zohar'ın, İncil ve Talmud'un yanı başında, Yahudi inancının ve kadim geleneğinin üçüncü ayağını oluştur-

duğu görüşü modern ortodoks Yahudilikte bir inanç göstergesi halini aldı. Zohar'ın aslında İS ikinci yüzyılda bilge Haham Şimeon bar Yohai tarafından yazıldığına inanmak bir Yahudinin tam anlamıyla ortodoks olduğunu belirtirken, bundan kuşku duymak da sapkınlık ve Yahudi geleneğinin inkârı olarak değerlendirilir. Bu, Hıristiyan Kabalası için de bir inanç göstergesi haline geldi. Gerçek şu ki, on beşinci yüzyılın sonundan bu yana bu ifadeden kuşku duyan ve eserin 1305'te ölen Haham Moşe de Leon tarafından kaleme alınmış bir Ortaçağ eseri olduğunu belirten Yahudi düşünürler oldu. On yedinci yüzyılda, Modena kentinden Haham Judah Arieh bu doğrultuda ayrıntılı, sistemli görüşler sundu. Modern bilim insanları arasında da kimileri tereddütte kaldı, ama Modenalı'nın görüşlerini benimseyip geliştiren on dokuzuncu yüzyılın büyük tarihçisi Heinrich Graetz oldu; Gershom Scholem de *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941) adlı kitabında eserin Ortaçağ kökenini ayrıntılı olarak kanıtladı. Scholem'in en yakın öğrencisi olan Isaiah Tishby bu görüşü *Wisdom of the Zohar* (İbrani dilinde 1949'da, İngilizcesi 1989'da yayınlandı) ve diğer birkaç çalışmasıyla daha da geliştirdi. Günümüzde Zohar'ın kesin olarak ne zaman oluşturulduğu ve eserin yazılmasına başka Kabalacıların ne ölçüde katkı sağladığı konusunda birtakım tartışmalar hâlâ devam etse de, Zohar'ın on üçüncü yüzyılın son yıllarında büyük ölçüde Haham Moşe de Leon tarafından yazdığı konusunda fikir birliğine varıldığı söylenebilir.

Zohar dışında birkaç Kabala eseri daha kaleme alan Moşe de Leon, ezoterik geleneklerle ilgilenen insanlara Zohar'ı parça parça satar, kitabı Kutsal Topraklardan gelip

eline ulaşan eski bir elyazmasından kopyaladığını ileri sürerdi. Elimizde bir Kabalacının Leon'un ölümünün hemen ardından yazdığı tamamlanmamış bir belge var. Buna göre, Leon öldüğünde ardında eşini ve kızını beş parasız bıraktı. Zengin bir Kabalacı, eğer Leon'un Zohar'ın çeşitli bölümlerini aldığını söylediği özgün elyazması eseri satarlarsa bol para vermeyi teklif etti. Leon'un dul eşi bunu yapamayacağını söyledi çünkü müteveffa kocası bunları "kendi kafasınca yazmaktaydı" ve kopya ettiği hiçbir kaynak da yoktu. Bilim insanları bu belge konusunda farklı yorumlarda bulunmaktalar ve hiçbirinin tek başına kanıt olamayacağı da açık. Yine de, sayısız dilbilimsel ve dilsel özellik bir araya getirildiğinde, Moşe de Leon'un Zohar'ın ana bölümünün başlıca yazarı olduğu görülmektedir. Zohar aslında yirmiden fazla risaleden oluşan bir kütüphanedir. Zohar'ın temelini oluşturan ana bölüm, Midraş kaynaklı kadim eserler gibi (gerçi, eski eserlerin Arami dilinde yazılması bir kural değildi) Arami dilinde yazılmış, Tevrat'ın beş kitabının bütün bölümleri hakkında vaaz niteliğinde bir tefsirdir. Zohar'ın bünyesindeki diğer risaleler arasında şunlar yer alır: kısmen İbrani dilinde yazılan ve muhtemelen bu başlıkla yazılacak büyük bir eserin ilk bölümünü oluşturan Midraş ha-Neelam (Ezoterik Midraş); on emrin ele alındığı bir bölüm; olağandışı yaşlı bir adamla (*sava*) bir oğlanın (*yenuka*) açıklamalarından oluşan diğerleri. Zohar'ın en kutsal bölümü kabul edilen en ezoterik tartışmalar İdra Rabba (Büyük Topluluk) ve İdra Zuta (Küçük Topluluk) adını alır. On dördüncü yüzyılın başında, Leon'un biçem ve dilini taklit eden bir yazar Zohar'a iki eser daha ekledi: eserin çeşitli bölümlerine katıştırılan Raaya Mehem-

na (İnançlı Çoban, yani Musa) ve ayrı bir eser olarak yayımlanan Tikuney Zohar (Zohar'ın Düzeltmeleri). Zohar kütüphanesindeki beşinci cilt Zohar Hadaş (Yeni Zohar) adını taşır ve Zohar'ın ilk baskısında yer almayan elyazmalarından derlenen malzemeyi içerir. Zohar'ın tamamı ilk olarak Mantova'da, 1558-60 arasında üç cilt halinde basıldı ve o zamandan günümüze kadar baskısı yapılan da bu ilk baskıdır. 1559'da, İtalya'nın Cremona kentinde tek bir cilt halinde bir baskı daha gerçekleştirildi. Yirminci yüzyılın ortalarında, Rav Yehuda Ashlag, Zohar'ın tamamını İbrani diline çevirerek kapsamlı tefsiriyle birlikte çok ciltli olarak yayımladı. Eserin İngilizcesi için Zohar'ın her bir bölümünün geniş antolojisinin yer aldığı, Tishby'nin *Wisdom of the Zohar* başlıklı eseriyle Daniel Matt'in çeviri ve tefsirine (ilk iki cilt, 2004) başvurulabilir.

Zohar'ın öğretileri çok yönlü bir yazınsal yapı çerçevesinde sunulur. Liderleri Haham Şimeon bar Yohai ve oğlu Haham Eleazar olan bir grup bilgenin deneyimleri ve tinsel serüvenleri anlatılır. Diğer üyeler de ikinci yüzyıl bilgeleridir. Yazınsal çerçeveye Talmud ve Midraş literatüründe yer alan pek çok öykü esin kaynağı oluşturmuştur; bunlar, eserde betimlenen vaaz ve olaylara zemin oluşturan ve incelikle hesaplanmış bir anlatıma yerleştirilmiştir. Bu nedenle, Zohar, hem kadim bir bilgeye atfedilen hem de içinde yer alan vaazların çoğunu destekleyecek ayrıntılı bir kurgusal anlatım geliştiren, neredeyse epigrafik bir eserdir. Eserin anlatımında grubun Kutsal Topraklarda farklı yerleri dolaşmaları, bilgelerin büyük sırlar açıklayan olağanüstü kutsal kişilerle karşılaşmaları ve onların ilahi alemde olup bitenlere ilişkin görüşleri yer alır. "Topluluk-

lar" (*idrot*) adı verilen bölümler, büyük olasılıkla, kadim Hekhalot Rabbati'de yer alan ve gizemcilerin buluşmasının betimlendiği bölüm örnek alınarak oluşturulmuştur. Anlatılanlar arasında Haham Şimeon'un bir biyografisiyle onun geçirdiği son hastalığın ve ölümünün ayrıntıları da bulunmaktadır. Fakat, Zohar'ın mesajı klasik, Midraş kaynaklı bir vaaz havasındadır; Tevrat'taki dizelerin tefsirleriyle diğer kutsal yazılardan parçalar çok ayrıntılı hermenötik bir yöntembilimle yorumlanıp Midraş'ın eski vaizleri yoluyla kusursuzlaştırılmıştır. Zohar'ın vaazlarının birçoğu çok bilgili, zarif bir biçimde sunulmakta ve bu da eseri Ortaçağ'daki Yahudi yazınsal yaratıcılığının doruk noktalarından biri haline getirmektedir.

Zohar'ın yazarı, eseri yazarken kendi kişiliğini, zamanı ve dili gizlemek için birkaç maskeleme katmanı oluşturdu. Yapay bir dil, başka hiçbir yerde aynı biçimde kullanılmayan bir Arami dili yaratıp yeni bir sözcük dağarcığı ve dilbilgisel biçimler üretti. Eseri eskilerin bilgelerine atfederek, başka bir zamanda, uzak bir yerde olup biten bir anlatım yarattı. Bu maskelemeler de kendi zamanının sınırlamalarından kurtulmasını sağladı. Bu durum, Haham Moşe de Leon'un İbrani dilinde kaleme aldığı Kabala eserleriyle Zohar karşılaştırıldığında apaçık ortaya çıkar. Zohar'la İbrani dilindeki eserler arasında genellikle benzer, hatta birbirinin aynı paragraflar bulunmaktadır, ama Zohar İbrani dilindeki metinlerde görülmeyen zenginliği, dinamizmi ve ataklığıyla farklıdır. Kutsal güçlerin radikal düzeyde mitik betimlenişi, ayrıntılı erotik dilin hiç tereddüt edilmeden kullanılması ve birçok bölümün düşsel niteliği; bunlar Yahudi literatüründe benzersiz özelliklerdir ve Zohar'ı

herhangi bir dildeki dinsel literatürün ve gizemciliğin en cesur ve radikal eserleri arasına yerleştirmektedir. İlginç olan ise, bu radikal unsurlara karşın, Yahudi okuyucuların Zohar'ı geleneksel bir Midraş olarak kabul edebilmesidir. Tanınmış bilge kişilerin ve eski vaaz verme yöntemlerinin kullanılması, Zohar'ın sofu Yahudi dini içinde geleneksel, otoriter bir eser olarak kabul görmesini sağladı.

Bu devasa kütüphane akla gelebilecek her konuyu içerse de, merkezde iç içe geçmiş iki tema yer alır. Birinci tema, "yaratılış gizemi" ve "*merkavah* gizemi"ni, yani *sefirotun* sonsuz, kusursuz, gizil kutsal alandan neşet edişiyle dünyayı yaratmış ve yönetmekte olan kutsal sistemin yayılımının ayrıntılı olarak betimlenmesini içerir. Bu, teogoni, evrendoğum ve evrenbilimi tek bir mit halinde birleştiren dinamik bir mittir. İkinci tema, kutsal dünyaya ilişkin bu görüşün geleneksel Yahudi ritüelleri, on emir ve etik normlarla birleştirilmesidir. Eserde Yahudi dinsel uygulaması, ayrıntılı ve titiz bir biçimde, *sefirot* alanındaki özellikler ve dinamik süreçlerle, kötülüğün güçleri olan *sitra ahra* karşısında verilen mücadeleyle birleştirildi. Bu açıdan, Zohar'ın dünya görüşü yansıma kavramına dayanır: her şey bir başka şeyin yansımasıdır. Kutsal kitaplardaki dizeler kutsal dünyanın yayılım ve yapısını yansıtır; tıpkı insan bedeninin *sefirot* doğrultusunda Tanrı'nın insan özellikleri kavramını yansıtması ve insan ruhunun da kutsal alandan neşet edip çeşitli yönleriyle *sefirot*un işlevlerini ve dinamizmini yansıtması gibi. Evren kendi yapısıyla kutsal alanları ve evrendeki geçmiş ve şimdiki olaylar da kutsal güçlerin mitolojik süreçlerini yansıtır. Zohar'daki çok çeşitli vaazlar bunları ve diğer koşutlukları en ince ayrıntısına kadar

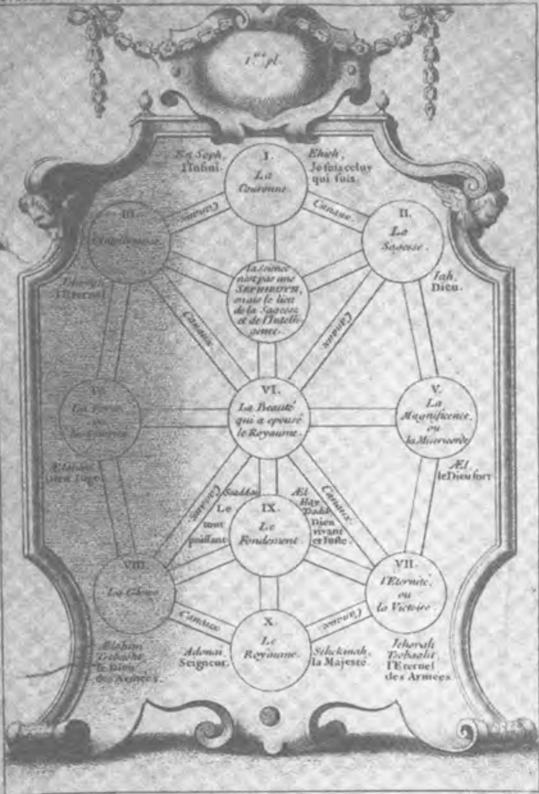
anlatır. Kudüs'teki tapınağın yapısı ve bu tapınakta uygulanan eski ritüeller, evrendeki, insandaki ve kutsal alanlardaki tüm süreçlerin bir yansımasıdır. Tarihsel olaylar, insan yaşamının devreleri, Yahudi Şabatı'nın ritüelleri ve törenler bu devasa tabloya yerleştirilir. Her şey bir başka şeyin benzetmesidir. Birçok bölümde, bu betimlemelere, nihai kurtuluş anlamında Mesih dönemi de dahil edilir. Bütün bunlar geleneksel, otoriter yöntemler kullanılarak, gizli bir mesaj, kadim bilge kişilere inmiş kutsal vahiyler biçiminde sunulur.

On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Kabala

Zohar'ın etkisi on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda yavaş yayıldı, ama Zohar'ın dünya görüşü Avrupa, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki dağınık grupları etkisi altına aldı. Fakat, Zohar'ın oluşturulduğu dönemde doruk noktasına ulaşan yaratıcılık düzeyi bir daha yakalanamadı. Ortaçağ'ın son nesilleri, Kabala'nın Yahudi dünyasının oldukça yalıtılmış kimi gruplarına yayıldığına tanıklık etti ve bu dönemden elimize çok az büyük Kabalacı eser ulaşabildi. Bunlardan bazıları Yusuf ben Şalom Aşkenazi gibi bilinen bilim insanlarıydı; onun *Yaratılışın Eseri Üstüne Tefsirler* kitabı ve diğer eserlerinin büyük etkisi oldu. Diğerleri, bir ölçüde Zohar'ın yapısını taklit eden, eski havası verilmiş çalışmalardır; bunlar arasında kadim bilge Haham Nehunya ben Akana'nın geleneğine atfedilen ve on emir hakkında tefsirler içeren Sefer ha-Kanah ile

büyük olasılıkla aynı yazarın kaleme aldığı ve daha eski Kabalacı metinlerin bir antolojisini içeren Sefer ha-Peliah bulunmaktaydı. İtalya'da Haham Menahem Recanatti'nin başlattığı Kabalacı tefsirler geleneği devam ederken, Orta Avrupa'da İspanyol Kabalası ile Hasidey Aşkenaz geleneklerini birleştiren birçok risale oldukça etki yarattı. Haham Menahem Zioni'nin Tevrat üzerine tefsirleri ve kötülüğün güçleri hakkındaki risalesi bu alanda Aşkenaz yaratıcılığının temsilcisiydi.

Kastilyalı Haham Isaac Alfasi'nin sunduğu ve Zohar'da geliştirilen, Kabala'nın Mesihçi unsuru, on beşinci yüzyılın ortasında ve ikinci yarısında İspanya ve başka yerlerdeki Kabalacıların yazılarında ön plana çıktı. Bu yüzyılda, İspanyol Yahudilerin katledilmesinin artması ve sonuçta Yahudilerin 1492'de İspanya'dan sürgün edilmesi, Yahudi topluluklarındaki tinsel atmosferi değiştirip o zamana kadar başat konumdaki usçu felsefenin düşüşe geçmesine, Kabala'ya ilginin artmasına neden oldu. Sürgün hissi Yahudi aydınların bilincinin merkezine otururken Mesih'le ilgili yorumlar da Yahudi din kültüründe gitgide daha fazla önem kazandı. Apokaliptik ve Mesihçi eğilimlerin yoğunluk kazandığı bu dönemde çeşitli Kabalacı gruplar oluştu. Liderlerden biri olan İspanyol Kabalacı Haham Joseph dela Reina, Kabalacı ve büyülü yollar kullanarak Şeytan'ın güçlerini yenilgiye uğratma ve kurtuluşu sağlama çabasının anlatıldığı ünlü bir öykünün kahramanı haline geldi. Bir diğer Kabalacı, Haham Abraham berabi Eliezer ha-Levi de Kabala-kıyamet günü temelli birtakım risaleler kaleme aldı; İspanya'dan sürgün edildikten sonra yerleştiği Kudüs'te yazmayı sürdürdü. Bu, on altıncı



5. Hep birlikte Tanrı'nın gücünü temsil eden on kutsal yayılımın –*sefirot*– Latince şematik bir çizimi.

yüzyılda Kabala'yı birbirinden kopuk, ezoterik çevrelerin alanı olmaktan çıkarıp modern çağın başında Yahudi halkının başat tinsel doktrinine dönüştüren sürecin de başlangıcıydı.

IV. Bölüm

ORTAÇAĞ KABALASI'NDA TEMEL GÖRÜŞLER

Ortaçağ'da Kabala, eski Yahudi geleneklerinden, ruhani dünyayla (*ma'aşeh merkavah*) ilgili konuları tartışma yasağının yanı sıra, aynı alanın doğa ve yapısına ilişkin betimlemeler ve yorumlardan oluşan büyük bir bilgi birikimini miras aldı. Kabala'nın ilahi dünyayı betimleme merakıyla kadim yasak arasındaki bu çatışmanın sonucu üç katman içeriyordu: birincisi, Ortaçağ Kabalacıları ezoterik görüşte, Kabala sırrını saklamakta ısrar etti; ikincisi, bu insanlar epigraf benzeri bir tarz kullanarak kendi eserlerini kadim kişilere, özellikle de Mişna'nın bilgeleri olan *tamaime* atfettiler. Üçüncüsü de yeni bir şey ortaya koymadıklarını, yalnızca önceki nesillerden ya sözel yollarla ya da gizli yazılar yoluyla elde edilmiş gelenekleri kopyaladıklarını veya kâğıda döktüklerini ileri süren gelenekçilerdi. Çeşitli Kabalacı yazarların kullandığı bir diğer önlem de, belirli terimlerden haberi olmayan, "dışarıdan" bir okuyucunun

anlayamamayacağı ipuçları ve karışık göndermeler kullanarak bulanıklık ve gizem yaratmaktı.

Tarihsel açıdan bakıldığında, ilk Kabalacıların radikal yeni görüşlerinden dolayı çatışma ve eleştirinin odağına yerleşmemelerinin başlıca nedeni yazınsal tutuculuktu. Kabala, ortodoks kavramlardan ve dünya görüşlerinden önemli açılardan farklı yeni bir tinsel olgudur. Ama Kabalacılar kendilerini en geleneksel yazınsal biçimleri kullanarak ifade etti; bu nedenle de eserleri "dışarıdan" bir kişiye kadim *midraşim*in geleneksel bir derlemesi gibi, kutsal kitaplar, Talmud risaleleri, dualar ya da kadim Sefer Yezira üzerine tefsirler, Yahudi etik eserleri (*sifrut musar*) gibi veya vaazlar ve vaaz vermeye ilişkin eserler gibi görünmekteydi. Kabalacılığın sekiz yüz yıllık yoğun ve dinamik yaratıcılığı "Kabalacı yazın sanatı" olarak adlandırılabilecek bir tür üretmedi. Kabalacıların vaiz ilmine dair literatürüyle aynı türe ilişkin Kabalacı olmayan eserler arasında hiçbir harici fark bulunmaz. Bir eserin biçim ve yapısına bakarak Kabala'yı uygulayıp uygulamadığını anlamak olanaksızdır. Bu şekilde, birkaç istisna dışında, Kabalacı eserler Yahudi yazın geleneğine karıştı.

Kabalacıların geleneksel Yahudi kültürüyle başarıyla kaynaşmalarının bedeli, her türden bireysel, tinsel ve gizemci deneyimin ifadesinin bastırılmasının gerekmesiydi. Kutsal alanla dolaysız bir temas o dönemde Yahudi kültürünün kabul edilebilir bir parçasıydı; bu tür bir temas, peygamberlerin ve Tanrı tarafından seçilmiş diğer kişilerin kutsal bir aydınlanma yaşamasına izin verildiği çok kadim bir geçmişe özgü kabul ediliyordu. Çağdaş (yani Ortaçağ ve modern dönem) dinsel deneyimde, kadim ve kutsal

kitapta yer alan dizelerin açınlanmasıyla ya da dua esnasında yoğun bir *kavanah* (geleneksel dua metinlerine eklenen tinsel erek) yoluyla Tanrı'yla karşılaşılmaktaydı. Bu dönemde, Yahudi kültürü, tanrıbilimsel ya da yazınsal geleneklerde, Tanrı'dan bireysel düzeyde bilgi ya da talimat alma deneyimini tanımıyordu. Marjinal bir istisna "gökyüzünden sorular" uygulamasıydı; bu uygulamada, bazı hahamlar, özellikle on üçüncü yüzyılda, uykuya dalmadan önce Tanrı'ya yasayla ilgili sorular sunmakta ve ardından gördükleri rüyayı soruya yanıt olarak yorumlamaktaydı. Kabalacılar –bunu istediklerini varsaysak bile– kendi tinsel dünyalarını doğrudan yazılarına yansıtamadı. Günümüzde bilim insanlarına düşen görev, Ortaçağ ve modern çağ yazarlarının vaaz ve tefsir türü yazılarında düşsel ve gizemli deneyimlerin izlerini bulmaya çalışmaktır. Pek az Kabalacı yazılarında kendi öngörülerinin deneysel temelini ortaya koyabildi; bunu Ortaçağ'da yapabilenler arasında en tanınmışı da Abraham Abulafia'ydı. Daha sonraki tarihlerde, Haham Joseph Karo, Haham Moşe Hayyim Luzzatto ve diğerleri eserlerini ulu bir melek ya da kutsal bir güç olarak algılanan, göklerden gelen bir haberciye –*magid*– izafe etti. Fakat, bunlar Kabalacı literatürde birkaç istisnadan ibarettir ve literatürün geri kalanı kişisellikten uzak tefsir ve vaaz yazıları biçimindedir. Bazı durumlarda, okuyucu, vaaz benzeri bir sunumun hemen ardında saklanan gizemli bir deneyimi rahatlıkla sezebilir: örneğin, Zohar'daki bazı yoğun, düşsel bölümler bu türden deneysel alt anlamları oldukça net bir biçimde işaret etmektedir. Fakat, bu yönde bir inceleme doğası gereği öznel olacaktır ve böyle incelemeler yöntembilimsel, sistemli bir biçimde

asla kanıtlanamaz. Hiç kuşkusuz, birçok durumda, Yahudi gizemciler kendilerini geleneksel tefsirciler ve vaizler olarak başarıyla kabul ettirdi ve Kabala'nın da bireysel gizemli deneyimler değil, aktarılan gelenek olarak sunulmasına sadakatle bağlı kaldı.

Ein Sof

Kabala'nın en içrek ilahi alanların yapısını korumadaki çıkış noktası, onuncu ile on beşinci yüzyıllar arasında Yahudi teolojik yaratıcılığının merkezinde yer alan usçu felsefecilerin başlangıç noktasıyla şaşırtıcı düzeyde benzerlikler taşıyordu. İlkçağ'da Yahudi düşüncesinde yer almayan, sonsuz, kusursuz, değişmez bir ulu varlık kavramı hem felsefede hem de Kabala'da başat durumdadır. En güçlü biçimiyle Aristotelesçi düşünürlerin birincil sebep ya da devinimsiz devindirici gibi konuları tartıştıkları sıra ifade edilen bu kavram, Yahudi Ortaçağ düşünürleri tarafından bütün benlikleriyle kabul edildi. Kabalacı terminolojide bu kutsal varlığı adlandırmak için genellikle sonu olmayan, sonsuz anlamında "*ein sof*" ifadesi kullanıldı. Tishby'nin bir keresinde yazdığı gibi, usçu felsefecilerle Kabalacılar aynı soruları sormaktaydı; yalnızca verdikleri yanıtlar farklıydı. "Farklı olan bir şey, değişmeyen ve bengi bir kutsal varlıktan nasıl doğabilir?" sorusuna Kabalacıların yanıtı *sefirot* sistemini öne çıkaran bir neşet etme sürecidir.

"*Ein sof*" terimi kendi başına belirli bir anlam taşımaz. Yerine bir başka olumsuz ifade yerleştirilebilecek olumsuz bir ifadedir: bu terim yerine "başlangıçsız" ya da "bengi"

sözcüğü veya ilahi sonsuzluğu anlatacak başka bir adlandırma kullanılabilir. *Sefirot* adlandırmalarının aksine, *ein sof* herhangi bir insan biçimli ya da etik ifade tarafından temsil edilmez. Birçok Kabalacının savına göre, *ein sof* herhangi bir kutsal kitap terimiyle ifade edilmez çünkü onun kusursuzluğu ve değişmez niteliği onu dilin, hatta kutsal dilin ötesinde bir konuma yerleştirir. Varlığı "*ein sof*" terimiyle adlandırma geleneğinin Tanrı'yı anmak için kullanılan felsefi ve şiirsel olumsuzlamalar dizisinden türediği görülür. Bu nedenle, Kabala'da *ein sof* alanı dilin, herhangi bir betimlemenin ötesindedir ve temel olarak da sonsuz mutlak varlığın usçu göstergelerinden farklı değildir. Fakat, bazı Kabalacılar *sefirot* sistemine *ein sof* terimini dahil edip bunu –çoğunlukla müphem terimlerle olsa da– birinci *sefirah* olan *keter* ile özdeşleştirdi. Bu, Zohar'ın bazı bölümlerinde bile bulunabilir.

Kabalacıların *ein sof*un sonsuzluğunu apayrı varlıklar olan *sefirot* ile bağdaştırmaya çalıştıklarında karşılaştığı sorunların bir göstergesi, *sefirot*un "kökleri"nin *ein sof* içinde var olduğunu varsayan birtakım sistemlerde bulunabilir. Bu türden bir formülleştirme *zahzabot* kavramıdır; bu kavram, *ein sof* içinde var olan ve *sefirot*tan neşet eden gücün kaynağını oluşturan üç tür yüce, saf ışık kaynağı betimlemekteydi. Bu ve buna benzer sistemler zamanın ötesinde yer alan *ein sof* ile zaman içinde var olan *sefirot* arasında bir köprü kurmaya çabalar. Kabalacı düşüncede *ein sof*un en önemli yönü, hem kutsal hem de dünyevi alanlarda var olma gücünün sürekliliğini sağlayan en saf kutsal ışığın (*şefa*) mutlak akış kaynağı olmasıdır. Bir kaynaktan ışıma bir kerelik bir olay olmayıp bütün varlıkların varoluşunu

sürdüren sürekli bir yaşamsal süreçtir. Kabalacıların kavramları ile Ortaçağ'ın çok çeşitli neo-Platoncu öğretileri arasında yakın bir benzerlik söz konusudur ve Kabalacıların kutsal varlık betimlemelerinde bir merkezden yayılma sürecinin ön plana çıkması da bu yakın ilişkiyi doğrular. Kabalacılar kendi sistemlerine –özellikle varoluşun daha alt alanlarında– kattıkları yoğun dinamizm ve mitolojik unsurlarla, ayrıca insanların yapıp ettikleriyle davranışlarının ilahi dünyanın süreçlerini etkileyebilme yetisine duydukları inançla neo-Platonculardan ayrılmaktaydı.

Sefirot

Kabalacılar kutsal dünyadaki dişil nitelik için "*shekhinah*" gibi bir terim kullandıklarında, yazıları geleneksel Yahudi kültürünün bütünüyle kaynaşma eğilimindedir, zira bu terim Yahudi metinlerinde birçok biçim ve anlamda ön plana çıkar; bu nedenle de Kabala'yı Kabala olmayandan ayırt edecek bir nitelik olarak kullanılamaz. *Sefirot*, yani ilahi alemi oluşturan on kutsal güç terimiyle ona eşlik eden diğer birçok terim ise özellikle Kabalacılara özgü kabul edilir. Bu, her zaman geçerli bir gözlem sayılmaz. Bilerek bu terime ve onun temsil ettiği her şeye karşı çıkan Kabalacılar da bulunmaktaydı – bunlara on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Abraham Abulafia da dahildi. On sekizinci yüzyılın başında, Haham Moşe Hayyim Luzzatto gibi bu terimden uzak durarak kendi dünya görüşünü gizleyen Kabalacılar da vardı; bu insanlar bu muhtevayı başka yollarla iletti. Bazı Hasidik yazarlar –ve bazı modern din dü-

şünürleri– Kabalacılığa özgü terminolojiyi kullanmaktan özellikle kaçındı. Fakat, bu istisnaları da dikkate alarak, *sefirot* teriminin kullanımı çoğu durumda Kabalacı dünya görüşünün ve bir metnin Kabalacı gelenek ve kaynaklara dayandığının en açık belirtisidir. "On *sefirot* kavramını bu ya da buna yakın terimleri kullanarak uygulayan bir eser Kabalacı bir eserdir" gibi bir ifade doğru olmasa da, Kabalacı bir eserin tanımına en yakın ifade olduğu söylenebilir.

Bu kuralın en önemli istisnası, bu terimin ortaya atıldığı ve kullanıldığı eserdir – evrenin çeşitli niteliklerini anlatmak için bu terimin kullanıldığı Sefer Yezira (Yaratılış Kitabı) gibi. Bu terim Sefer Yezira'da özgün bir kavramdır. Ama on ikinci yüzyılın sonları ile on üçüncü yüzyılda Kabalacılar bu terime tamamen yeni bir anlam kazandırdı. Örneğin, Bahir kitabı Sefer Yezira'ya çok büyük ölçüde dayansa da, bu kitapta kutsal dünyanın güçleri için *sefirot* terimi kullanılmadı; "*midot*" (özellikler, nitelikler) ve "ma'amarot" (*kelam*) terimleri tercih edildi. Zohar'da da bu terim çok sık kullanılmakta, hatta başka birçok terimin yerine tercih edilmekteydi. Ama Kabalacı eserlerin çoğunda "*sefirot*" terimi kullanıldı ve bu Tanrı kavramı Kabalacı geleneğin en öne çıkan niteliği halini aldı.

"*Sefirot* nelerdir?" sorusu yanıtlanamayacak türden bir soru, zira her bir Kabalacının bu konuda kendi bireysel kavrayış ve vurgusu söz konusu. Bu, kutsal dünyayı gözünde canlandırmanın ve anlamanın temelini oluşturmakta; bu nedenle de Kabalacılar arasındaki en önemli farklılıklar bu alanı betimleyişlerinde dile getirilir. Yüzlerce Kabalacı yazıda –bir yanda yoğun mitik betimlemeler, diğer yanda açık ama düşgücüne dayalı temsiller– birbirinden

çok farklı dünya görüşlerini ifade etmek için aynı ya da benzer terimler kullanıldı. Hatta, Zohar'ın kendisi de dahil olmak üzere, aynı eserin içinde de önemli farklılıklar bulunabilir. *Sefirot*'un aşağıda yer alan tanıtımında doğal olarak Kabalacıların bireysel ve yaratıcı katkıları bir kenara bırakılmaktadır. Bu, her bir şiirin farklı içeriğini tartışmaksızın bir sonenin yapısını betimlemeye benziyor. Kabala'nın incelenebilecek bir doktrin olduğu izlenimini uyandırıp başat, bireysel nitelikleri hiçe saymakta. Bu sakıncaları unutmadan, bazı kaba hatlar belirlenebilir.

Sefirot sisteminin en bilinen, en anlamlı betimlemelerinden biri, insan bedeni biçiminde olanıdır. En üst üç *sefirah* kutsal başı temsil eder; bunu izleyen ikisi sağ ve sol kolu, altıncısı bedeni ya da yüreği – aynı zamanda da bu bedenin eril niteliğini. Sonraki iki tanesi bacakları; dokuzuncusu erkeklik organını ve onuncusu da ayrı bir bedeni, dişi kutsal gücün bedenini temsil eder. Bu imge kadim gizemci metin Şiur Komah'a dayanmaktadır; bu eserde, yaratıcının kutsal bedeni betimlenirken her bir uzvun gizli adları ve ölçüleri betimlenir (bunlara Neşideler Neşidesi 5: 10-16'da sevgilinin betimlenmesi eklenir). Böyle resmedildiğinde, ilahi alem mitik, dinamik açıdan tasarlanır ve erotik yolla ifade edilen süreçleri vurgulama eğilimindedir. Devasa bir insan bedenli varlık biçiminde hayal edilen *sefirot* imgesi, Zohar da dahil olmak üzere, birçok Kabala eserinde merkez konumdadır; diğer Kabalacılar ise bu anlatımları bir kenara bırakıp daha "mantıksal" anlatımlar kullanmıştır.

Birçok Kabalacı eserde ön plana çıkan bir diğer sisteme göre, *sefirot* kutsal güçten neşet etmenin aşamalarını tem-

sil eder. Yüce, kusursuz ve bengi Tanrı'nın *–ein sof–* içinde bir nokta ışıldamaya başladı; bu, kendisi dışında bir şeyler yaratmaya ilişkin kutsal iradeyi (*keter*) ifade ediyordu. Bu irade bir plana, gelecek için bir programa dönüştürüldü – bu da kutsal bilgeliktir (*hokhmah*). Üçüncü sefirah olan *binah*, bu sistem içinde kutsal varoluşun ortaya çıktığı yüce çeşme olarak betimlenir; irade ve bilgelik gibi gizilgüçler burada Tanrı'dan neşet eden varlıklara dönüştürülür. *Binah*tan yayılan ilk iki güç varoluşu düzenleyen koşullardır: sağ taraf *–hesed–* sevgi ve merhameti temsil ederken sol taraf *–din* ya da *gevura–* katı kutsal hukuku ve adaleti temsil eder. Bunlar bir araya gelerek altıncı sefirah olan *tiferet* halinde birleşir, saf sevgiyi ya da saf adaleti deneyimlemeyen bir varoluşu ortaya çıkaracak bir karışım yaratır. *Nezah* ve *hod*, *hesed* ve *din*in daha alt biçimlerini temsil eder ve dokuzuncu da *–yesod–* kutsal gücün daha alt alanlara akmasını sağlayan gereçtir. Onuncu –dişi güç– kutsal akışı yaratılışa aktaran aracıdır ve yaratılanlar için kutsal yayılımın gücünü temsil eder. Böylece, *sefirot* sistemi, evrenin yaratıcısı bir varlık, bir tür ayrıntılı evren düzeni olarak görülür; soyut ve bengi Tanrı ile kutsal güçleri yaymak için gereken işlevleri birbirine bağlayıp bunlara özel işlevler kazandırır ve varoluşun tamamını sürdürme ve sağlama gücünü bahşeder.

Kabalacıların çoğu Tanrı'nın Kutsal Kitap'taki adlarını *sefirot* sistemine dahil etti. Buna göre, örneğin, Kutsal Kitap'ta Tanrı için kullanılan ve İbrani dilinde telaffuz edilmesi yasak olan dört harflik YHVH biçimindeki adın, birinci harf olan "yot" üzerinde bulunan ve ikinci *sefirah* olan kutsal bilgeliği (*hokhmah*) temsil eden, neredeyse gö-

rünmez küçük nokta yoluyla birinci *sefirahı*, *keteri* temsil ettiği yorumu yapıldı. İkinci harf –he– *binah*tır ve ardından gelen vav harfi de altı sayısını temsil ederek *besed* ile *yesod* arasındaki altı *sefirot* anlamını taşır. En son harf ise dişil varlık *shekhinah* demektir. Bu, bu adın pek çok yorumundan yalnızca biridir; inanışa göre, İncil ve Talmud'ta geçen diğer bütün kutsal adlandırmalar yoluyla bir ya da birden fazla *sefirah* temsil edilmektedir. Çoğu Kabalacıya göre, *sefirot* sistemi Tanrı'nın saklı, gizli adını ya da adlarını temsil etmektedir. Bu yolla, on varlık miti ve ilahi alemin dilsel ifadeleri Kabalacı dünya görüşünde bir araya getirilir. Kabalacılar, Kabala öncesi ezoterikler tarafından kullanılmış adlardan –bunlara on iki, kırk iki ve yetmiş iki harflik adlar da dahildi– yararlanarak bunları kendi sistemlerine dahil ettiler.

Kabalacılar hem İncil'den hem de Talmud'dan aldıkları neredeyse bütün klasik terimleri kendi kutsal yayılım sistemlerine kattılar. Her bir dilden "çift"in kutsal dünyadaki dişil ve eril ikiliğiyle bağlantılı olduğu yorumu yapılmıştır: güneş ve ay, gök ve yer, gün ve gecenin bu ikiliği temsil ettiğine inanılmaktaydı. Kutsal Kitap anlatımlarının kahramanları da bu yüce yayılımlarla özdeşleştirildi: İbrahim, İshak ve Yakup *hesed*, *din* ve *tiferet*tir, Yusuf *yesod*dur, Davud *shekhinah*tır, vb. İnsan ruhunun yapısının da bu yapıyı yansıttığına inanılmakta, insan tininin çeşitli güçleri kutsal güçlerle özdeşleştirilmekteydi. Ortaçağ Kabalası'nda *sefirot* alanının katlandığı, çarpıldığı ve yinelendiği sistemler görmekteyiz; böylece, *sefirah* sayısı on iki ile yüz arasında değişebilmektedir. Luria Kabalası'nda *sefirah* sayısı sonsuzdur, zira maddesel ya da tinsel, yüksek ya da düşük

düzeyde her bir varlığın bu sistemin farklı kombinasyonlarından oluştuğu savunulur. *Sefirot* bireysel varlıklardan oluşma niteliğini yitirir ve her şeyin temel yapısı haline gelir. Çeşitli Kabalacılara göre, *sefirot*, Tanrı tarafından dünyayı yönetmek üzere bir araya getirilmiş etik değerlerin kişileştirilmiş halleriydi. Başkaları ise sistemin felsefi, akla yatkın niteliğini vurgulayarak onu bir bakıma neo-Platoncu bir kutsal yayılımlar yapısı olarak sunmaktaydı. Daha başkaları da bunları saf kutsallıktan daha maddesel, fiziksel alanlara inen çeşitli varoluş katmanları olan "dünyalar" biçiminde böldü ya da çoğalttı. Çoğu Kabalacı, *sefirot* ile diğer unsurların ayrıntılı kombinasyonlarını sundu.

Shekhinah

Yaygın olarak *shekhinah* (ilahi mesken) adıyla bilinen, ilahi dünyanın dişi gücü, Kabala'yı diğer Yahudi dünya görüşünden ayıran en belirgin kavramalardan biridir ve Kabalacı kuramla uygulamanın şekillendirilmesinde önemli etkisi olmuştur. *Shekhinah* Kabalacı literatürde, yüzlerce olmasa bile, düzinelerce ad ve unvanla anılır ve Kutsal Kitap'tan sayısız dizenin de onunla ilgili olduğu yorumu yapılır. Zohar'da *shekhinah*ın görevleri en ince ayrıntısına kadar anlatılmaktadır; onunla tinsel temasa geçmek Kabalacı ritüellerde başlıca bileşenlerden biridir. *Shekhinah* kutsal alanda onuncu ve en alt düzeydeki güç olduğu için maddesel, yaratılmış dünyaya ve insanlara da en yakın olandır. Peygamberler tarafından tasavvur edilen kutsal güçtür ve öldükten sonra da hak edenler onun alanını

mesken tutacaktır. En alt düzeydeki *sefirah* olarak, İsrail halkının acılarına en yakın olan ve onu sürekli ele geçirmeye çalışan kötü güçlerin eylemlerine de en fazla maruz kalandır. Dişi olduğu için kutsal güçlerin en zayıfıdır ve şeytani güçler onu ele geçirip kocasından (genellikle diğer dokuz *sefirah*ın bütünü ya da bazen yalnızca *tiferet* ile özdeşleştirilen kutsal erkek figürden) ayırabilir; bu durumda da kutsal dünyanın uyumu bozulacaktır. *Shekhinah* yukarıdan aşağıya doğru akan kutsal ışığa bağımlıdır; kendi ışığına sahip olmayıp yalnızca güneşin ışığını yansıtan ay gibidir. *Shekhinah*ın sürgünden kurtarılması ve kocasıyla yeniden bir araya getirilmesi bir Kabalacı ritüelin temel amacıdır.

Kabala'yı nitelendiren birçok başka olgunun aksine, *shekhinah* kavramının tarihi iyi bilinmektedir. Bilim insanları bu kavramın gelişimi üzerinde fikir birliği içindedir; bir dişi güç olarak algılanmasının kaynağı konusunda ise farklı görüşler vardır. "*Shekhinah*" terimi İncil'de yer almaz; bu terim Talmud literatüründe, Tanrı'nın Kudüs kentinde ve Yahudi halkı arasındaki tapınakta ikamet etmesi eylemi için Kutsal Kitap'ta kullanılan *eylem* sözcüğünden (*shkn*) türetildi. "*Shekhinah*", rabbinik literatürde, İncil'de Tanrı için kullanılan özel adların yerine onu İbrani dilinde ikame eden ve Tanrı'ya atfedilen birçok soyut unvan ya da değiniden biri olarak kullanılır. Tıpkı "Şükredilen Kutsal Varlık" (*ha-kadoş baruch hu*), "cennet" (*shamayim*), "ad" (*ha-şem*), "makam" (*ha-makom*) ve diğerleri gibi bu ad da Tanrı'yı adını anmadan isimlendirmekte kullanılmıştır ve bütün bu terimler birbirlerinin yerine kullanılabilir. Hatta bir yerde *shekhinah* tabirini kullanırken bir başka yerde benzer ifadeler kullanan Talmud-Midraş açıklamaları

mevcuttur. Bu terim Kudüs'te ve İsrail halkı içinde ikamet eden ilahi gücün belirli bir yönünü temsil eder hale geldiyse de, her zaman Tanrı'yı anlatmak için kullanılan eşanlamlı sözcüklerden biri oldu. İbrani dilinde "*shekhinah*" sözcüğü dilbilgisel açıdan dişil olsa da, eski literatürde *shekhinah* ile Tanrı'nın diğer unvanlarını birbirinden ayıran belirli bir dişi niteliğin izleri görülmez.

Ortaçağ'ın ilk yüzyıllarında bir değişiklik gerçekleşti. Bazı Midraş derlemelerinde "*shekhinah*" terimi Tanrı'dan ayrı bir varlığı anlatmak için kullanılır. Babil'de, Yahudilerin büyük lideri olan Rav Saadia Gaon, onuncu yüzyılın ilk yarısında bu konuda tanrıbilimsel bir yorumda bulundu. İS 930 civarında Arapça kaleme aldığı ve Yahudi usçu kurallar dizisinin ilk kapsamlı, sistemli eseri olan "İnançlar ve Fikirler" başlıklı felsefi çalışmada, kutsal kitaplarda yer alan insan özellikli Tanrı betimlemesi sorununu aşmak için "*shekhinah*" terimini kullandı. Bir usçu olan Saadia bengi ve kusursuz Tanrı'ya fiziksel göndermelerde bulunulmasını kabul edemediği için bu türden bütün göndermelerin Tanrı'nın kendisine değil, İncil'de *kavod* (şan, onur) olarak adlandırılan ve hahamların da *shekhinah* dedikleri yaratılmış –yüce ve nurlu ama yine de yaratılmış– bir meleğe yönelik olduğunu ileri sürdü. Bu nedenle, Saadia'dan günümüze kadar, *shekhinah*, Yahudi yazılarında Tanrı'dan ayrı, madun, peygamberlere vahiy indirme sürecinde kendisine özgü bir işlevi bulunan bir güç olarak algılandı. Bu varlık fiziksel niteliklere bürünebilir ve insan gözüyle görülebilir.

Shekhinah kavramının gelişiminde bir sonraki aşama on birinci ve on ikinci yüzyıl tefsircileri, felsefecileri ve tanrı-

bilimcilerin eserlerinde vücut buldu; bu insanlar peygamberler tarafından yapılmış Tanrı betimlemelerinin aslında yaratılmış bir meleğe dönük göndermelerden oluştuğunu kabul etmekte isteksizdi. Bunlardan birkaçı, özellikle de Haham Abraham İbn Ezra, on ikinci yüzyılın ortalarında, *kavod-shekhinah*ı açınlama ve insan-biçimli betimlemeye olanak sağlayan nitelikler üstlenmiş, Tanrı'dan neşet eden ilahi güç olarak betimledi. Bu kavram Ren bölgesinin ezoterikleri ve Pietistleri ile diğer yazarlar tarafından da kullanıldı. On beşinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, *shekhinah*, peygamberlere görünen ve başka dünyevi işlevler de üstlenen, münferit, Tanrı'dan neşet etmiş ilahi güç olarak algılanmaktaydı. Bütün bu kaynaklarda bu varlığın dişi olduğuna ilişkin en ufak bir ipucu bulunmaz.

Kabala'nın ilk eseri olan Bahir, *shekhinah*ın dişi bir güç olarak algılandığı, elimizdeki en eski kaynaktır. Yazar İbn Ezra münferit, Tanrı'dan neşet eden bir güç olarak *shekhinah* ile *kavod*un ayniyeti kavramını kullandıysa da, bazı bölümlerde –özellikle de kıssalar bağlamında– ondan dişi bir güç olarak söz eder. *Shekhinah* eril gücün karısı, gelini, kız kardeşi olarak betimlenir. Bahir'de bu bağlamda apaçık erotik sayılabilecek çok az şey bulunursa da, sonraki Kabalacılar kitabın bazen şifreler içeren göndermelerinin *sefirot* alanında dişi bir kutsal gücün varlığını gösterdiği yorumunda bulundu. Abraham Abulafia'nın yanı sıra Girona ve Kastilya'daki on üçüncü yüzyıl Kabalacıları bu imajı kabul ettilerse de, onu asgari düzeyde, tedbirli bir yaklaşımla geliştirdi. Zohar ve on üçüncü yüzyılın sonu ile on dördüncü yüzyılın başı arasında yazılmış diğer Kabalacı eserler, dişi *shekhinah* mitini kutsal dünyayı betimlerken temel bir

unsur haline getirip onu ritüellerin ve dinsel deneyimlerin ereği yaparak bunu da Kabalacı dünya görüşünün en önde gelen bileşenlerinden biri olarak benimsetti.

Gershom Scholem, Bahir'deki dişi *shekhinah* kavramını eski Kabala'daki gnostik bir kavramın tezahürü olarak değerlendirdi. Bu kavram, yüzyıllar boyunca gizli biçimde aktarılmasının ardından Ortaçağ Kabalası'nda su yüzüne çıkan kadim bir Yahudi gnostik kavram ya da ilahi dünyada dişi güçlerin rolünü vurgulayan Hıristiyan Gnostisizminin sonucu olarak nitelendirilebilir. Birçok bilim insanı Scholem'in açıklamasını kabul ederek çift eşeyli, cinsiyet açısından ikici bir ilahi dünya imgesini gnostik etkinin bir sonucu olarak gördü. Fakat, yakın zamanlarda çeşitli bilim insanları farklı bir yaklaşım sundu: *shekhinah*ın dişiliği, Hıristiyanlıkta on ikinci yüzyılda doruk noktasına ulaşan Meryem'e, İsa'nın Annesi'ne tapınmanın yarattığı etkinin bir sonucudur. Bu gelişme, bu bilim insanlarına göre, Provans ya da Kuzey İspanya'da on ikinci yüzyılın sonlarında gerçekleşti ve bu nedenle de herhangi bir kadim gnostik kavramı yansıtmamaktadır. Bu açıklama hem Yahudiliği hem de Hıristiyanlığı büyük ölçüde etkileyen bir gnostik "üçüncü din"in var olduğu inancının da gitgide azaldığını gösterebilir. Bu konuda herhangi bir kesin kanıt ya da Hıristiyanlığın Bakire Meryem kavramının eski Kabala terminolojisi ve fikirleri üzerinde etkisi olduğunu gösterecek herhangi bir ayrıntı ya da ifade yok.

Üçüncü bir olasılık da, aksi yönde kesin bir kanıt olmadığı için, *shekhinah*ın dişiliğinin Bahir'in yazarının bireysel esinlenmesinin bir sonucu olduğunu varsaymak. Bu, yazınsal bir bakış açısından, yazarın sık sık –adeta bir saplan-

tı halinde– kral ve kraliçelerden, prens ve prenseslerden kıssalar kullanmasının ve benzersiz bir gizemli deneyimin sonucu olarak anlaşılabilir. Yöntembilimsel açıdan ise, yeterli belgelerle başka bir sonuç sunulana kadar, bu metinler tarafından doğrulanan bu minimal sonucu kabul etmek her zaman daha iyidir.

"Soldaki Yayılımlar"

Talmud-Midraş literatürünün temsil ettiği rabbinik gelenek, ilahi iyiliğe karşı mücadele eden ve yaratılışta ikici bir durum doğuran bağımsız meşum güçlerin varlığını tamamen görmezden gelir. Bu literatürde çeşitli biçimlerde betimlenen Şeytan, ilahi alan içinde bir güç ve Tanrı'nın adalet sistemidir. Kadim dönemin Hekhalot ve Merkavah literatürünün ezoterik ve gizemci risaleleri kötülük güçlerinin somutlaştırılmış bir imgesini sunmamaktaydı. Hem İlkçağ'ın apokrif temelli ve sözde epigrafik literatüründe, hem de Ölü Deniz parşömenleriyle erken dönem Hıristiyanlık literatüründe iyiyle kötünün ikiliğine değgin bazı belirgin eğilimler bulsak bile, bu metinlerin çoğunu Ortaçağ Yahudi düşünürleri bilmiyordu. Rabbinik literatürde Tanrı'ya karşı Şeytan'ın mücadelesinin ilk belirtileri sekizinci yüzyıl midraşı *Pirkey de-Rabbi Eliezer*'de bulunur, ama bunun da on ikinci yüzyıla kadar pek bir etkisinin olmadığı görülür. Bu midraşın söz konusu mücadelenin anlatıldığı bölümü Bahir'e kitabın son bölümü olarak eklendi.

Kötülüğün güçlerinin bağımsız bir düşman olarak nitelendirilmesiyle insan yaşantısının iyiyle kötünün sürekli

mücadele içinde olduğu ikili bir evrende gerçekleşir halde betimlenmesi, Kabala'nın Yahudi dünya görüşüne katkısıdır. Bahir'de, Provans bölgesinin ilk Kabalacılarının eserlerinde kötülüğün ayrıca ele alınmasının bazı belirtileri görülse de, ilk Kabalacı ikici sistem Haham Isaac Alfasi tarafından kaleme alınan ve *Soldaki Yayılımlar Üzerine Risale* başlıklı kısa eserde sunuldu. Kastilya'da, 1265'te yazılan bir risale yedi kutsal kötü güçten oluşan koşut bir sistemi betimler; bu güçlerden ilkinin adı Samael, yedinci ve dişi olanın adı da Lilith'tir. Bu figürlerin her ikisi de Haham Isaac'tan önceki Yahudi yazılarında uzun bir geçmişe sahip olsa da, görünüşe göre, Haham Isaac bunları bir araya getirip –Tanrı ve *shekhinah*a koşut bir biçimde– iyiliğin güçlerinin, yani sağdan ışıyan yayılımların hasmı olarak evrende egemenlik için mücadele eden ve diğerinin tam tersi bir kötücül şeytan yapılanmasını yöneten ilahi bir çift olarak sunan ilk kişiydi. İbrani dilinde "sol" (*smol*) ile Samael neredeyse aynı biçimde sesletilir. Haham Isaac, hastalıklar ve salgınlar da dahil olmak üzere, kötü güçlerin ve kötü olguların bir sıradüzenini sunup bunları tek bir sistem içinde birleştiren ilk kişiydi.

Haham Isaac şeytani güçler arasındaki ilişkinin mitolojik bir betimlemesini sundu; "yaşlı Lilith" ile "genç" Lilith"i betimledi – genç Lilith, Asmodeus'un eşiydi ve Samael ona göz dikmişti. Kötülük aleminde ejderha ve yılan imgeleriyle başka tehdit edici canavarlar da yer alır. Haham Isaac kimi kadim kaynak ve gelenekleri kullandığını ileri sürse de, bunların yepyeni dünya görüşüne otoriter bir hava vermek amacıyla onun tarafından icat edilmiş kurgusal unsurlar olduğu görülür. Wormslu Haham Eleazar'ın



6. Lilith'in gücünü uzak tutmak için tasarlanmış bir muska.

yazdıkları da dahil olmak üzere eski kaynaklardan yararlandıysa da, bunların anlamını değiştirdi ve aralarına kendi ikici görüşlerini kattı.

Kötülükle mücadele sürecinde Haham Isaac insanlara dinsel bir rol vermedi. Gironalı Haham Ezra'nın aksine, kötülüğün varoluşunun köklerini Cennet Bahçesi'ndeki olaylarla insanların günahlarında bulmadı. Kötülük Tanrı'dan itibaren yayılım sürecinin çarpık bir yan etkisi olarak üçüncü *sefirah* olan *binah*tan türemişti. Bu mücadele dünya tarihi boyunca devam eder ve Samael ile Mesih arasındaki nihai, apokaliptik mücadeleyle sona erer. Ri-

salenin son sayfaları meleklerle şeytanlar arasındaki son mücadelelerin ve Mesih'in nihai zaferinin ayrıntılı olarak betimlenmesine ayrılmıştır. Bu nedenle, bu risale Kabalacı literatürde ikici bir evren kavramının ilk kez sunuluşu ve aynı zamanda Kabalacı dünya görüşü açısından Mesih'in kurtuluşunun ilk kez betimlenişidir. İlk Kabalacılar Mesihlik ve kurtuluş konularına fazla ilgi göstermedi; Kabala ile Mesihliğin ilk bütünleşmesini Haham Isaac'ın risalesinde bulmaktayız – bu olgu daha sonraları Kabala'da ön plana çıkarak Kabala öğretisinin temel niteliklerinden biri oldu.

Haham Isaac on üçüncü yüzyılın ortasında ve ikinci yarısında Kastilya'da ortaya çıkan bir Kabalacılar okulunun yazarlarından biriydi. Bu grubun diğer yazarları –bunlara kendi ağabeyi Haham Jacob ben Jacob Alfasi de dahildi– bu ikici fikirlerin geliştirilmesine katılmadı; eserlerinden herhangi birinde de Haham Isaac'ın sunduğu Mesih ve kıyamet günü kavramının izlerine rastlamamaktayız. Yalnızca müritlerinden biri olan Burgoslu Haham Moşe *Soldaki Yayılımlar*'ın dünya görüşünün izinden giden bir risale kaleme aldı. Diğer Kabalacıların tamamı eseri tümüyle görmezden geldiler – bir tek önemli istisna dışında. Zohar'ın yazarı Haham Moşe de Leon, Haham Isaac'ın mitolojisini kabul ederek onu Zohar'ın öğretilerinin merkezine yerleştirdi. Haham Isaac'ın eserleri Kabalacı literatür içinde neredeyse unutulurken ancak bir avuç kadar yazar ondan haberdardı – ta ki yazdıkları 1920'lerde ve 1930'larda Gershom Scholem tarafından yayımlanana kadar. Dahası, onun dünya görüşü Zohar'ın vaazlarına eklenip geliştirildikten, dolayısıyla da Kabala'nın geleneksel temeli olarak kabul gördükten sonra Kabala'nın bütünü açısından en

önemli imge ve görüşlerden biri haline geldi. De Leon, Haham Isaac'ın risalesinin başlığına dair bir ipucunu dahi korudu. Zohar'da kötülük alemine *sitra ahra* denir ve Arami dilindeki bu ifade "diğer taraf" anlamına gelir. "Diğer" adı ağza alınamayan sol taraftır – aynı zamanda Tanrı'nın baş düşmanı Samael'in de adıdır bu.

Kabala ve tinselleştirme

Orta Asya dünyasına egemen olan diğer iki tinsel dinle karşılaştırıldığında, Yahudilik Avrupa'da Ortaçağ'ın sonlarına elverişsiz bir konumda girdi. Hıristiyanlık ve İslam Yunan felsefesinin öğretilerini benimseyip kendi tinsel dünyalarında özümseme açısından Yahudiliğin önüne geçti. Sonsuz ve tamamen tinsel bir Tanrı kavramı, dinsel yaşamın uygulamaya yönelik ve maddesel özellikler yerine tinsel yönleri vurgulamasını gerektiriyordu. Tamamen kusursuz ve bengi Tanrı kavramı, Tanrı ile dünya arasında herhangi bir etkileşim olasılığını reddediyordu. Maddenin karşısına tini, bedenin karşısına ruhu yerleştiren eski Platon ikiciliği, kutsal kitaplara dayanan bu üç dinde en önemli konuma yerleşti. Böyle bir bağlamda, Tanrı sevgisi, iman ve güven gibi değerler de büyük önem kazanırken fiziksel etkinlik içeren her şey tinsel açıdan düşkün sayılmaya başladı, zira böyle bir etkinlik insanla Tanrı'yı bir araya getirmek yerine birbirinden uzaklaştırıyordu.

Geleneksel Yahudi kavramı *mitzvah* (yönerge, emir) fiziksel eylem gerektiriyordu. Her bir Yahudinin uygulamak (ya da yasaklamalar durumunda uzak durmak) zorunda ol-

duğu 613 emirlik liste saf tinsel talep türünden hiçbir şey içermiyordu. Hatta dua bile, eğer dua okunurken insanın dudakları oynamıyorsa, gerektiği gibi ifa edilmiş sayılmıyordu. Bu nedenlerden ötürü, Yahudiliğin saf ilahi tinsellikten uzak, dünyevi, fiziksel bir uygulama olduğu imgesi –kendi kendisine atfettiği bir imge– hakimdi. Kendi gelenekleriyle inandıkları tinsel normlar arasındaki bu çelişkinin farkında olan Yahudi tanrıbilimciler, Yahudiliğin tinsel yönlerini vurgulamanın yollarını aradı. Ortaçağ'ın başından itibaren Yahudi usçu felsefeciler *taamey mitzvot* –emirlerin nedenleri– sistemleri geliştirdi. Bir yandan kadim talepler uyarınca davranmak için fiziksel olmayan nedenler bulurken, bir yandan da ritüellerde ve toplumsal gerekliliklerde yeni anlam katmanları keşfettiler. Ortaçağ Almanyası'nda, Yahudi Pietistler her bir emirde mevcut tinsel imtihan veçhesini vurgulayan bir sistem geliştirdi. Fiziksel yönergelerin tinsel kusursuzluğa erişmek isteyen bireylerin yoluna Tanrı tarafından çıkarılan zorluklar olduğunu savundular. Erdemli kişiler, fizikselliklerini ilahi emirlere teslim ederek, Tanrı'ya itaat ve dünyevi arzuları yenme temelindeki tinsel ereğe erişir. Böylece, hem usçular hem de Pietistler, fiziksel emrin önemini azaltırken onun dinsel anlamını da uygulanışının tinsel önemine atfettiler.

Kabalacılar da benzer sonuçlara ulaşan bir sistem geliştirdi; ama bu sistem beraberinde alışılmadık bir tinsel güç taşımaktaydı ve Yahudilikte başat konum aldı. Dualar ve diğer ritüeller, fiziksel ve toplumsal talepler, etik görevler ve dinsel uygulamanın diğer her bir yönü Kabalacılar tarafından ilahi alanlardaki süreçlerle bağlantılı olarak geliş-

tirdikleri dinamik kavramlarla ilişkilendirildi. On üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren, *taamey mitzvot* konusu Kabalacı literatürde merkezi, genellikle de başat bir konuma yerleşti. Zohar'ın önemli mesajlarından birisidir ve bu devasa eserin neredeyse her bir bölümünde emirlerden birinin ilahi güçlerin gereksinim ve talepleri doğrultusunda tefsiri yer alır. Bu da Kabalacı dünya görüşünün merkezine insan ile Tanrı arasındaki karşılıklı bağımlılık kavramını yerleştirdi; bu kavramda, emirler, insan tarafından ilahi dünyanın süreçlerine etki etmek ve sonuçta kendi kaderini şekillendirmek için kullandığı gereçlerdi.

Bu karşılıklı etkileşime egemen olan mitik süreçler Zohar'da ve daha sonraki eserlerde kutsal dünyanın dinamik yönlerinden birine dayalı olarak betimlenir. Buna da genellikle *şefa* adı verilir: ilahi tinselliğin ilahi dünyadaki en uç, en üst aşamalardan daha alt ilahi güçlere, ardından başmeleklerle meleklerin altındaki aleme ve son olarak da maddesel dünyaya ve insanlara akışı. Bu ilahi akış bütün varoluşun gerekli gıdasıdır – hatta ilahi yayılımların kendilerinin bile. Bu ilahi akıştan tinsel güç almaksızın hiçbir şey var olamaz. Bu akış azaldığında her bir varlığın varoluşu zayıflar. En üstteki alan bu akıştan hâlâ kendi payına düşeni alabilir ama yaratılışın daha alt katmanları bundan yoksun kalır ve tehdit altındadır. Zohar'ın *sefirot* temelli dinamik dünya mitine göre, durum her zaman akışkanlık sergiler: sağ taraf daha güçlü ya da daha zayıf hale gelebilir ve aynı zamanda soldaki, kötülüğe ait alanlar güçlenebilir. Çeşitli güçlerin konumları sabit değildir; daha fazla yükselip *şefa* kaynağına yaklaşabilir ya da daha aşağı kayıp ilahi akıştan daha az pay alabilir. Kutsal dünyanın eril ve

dişil yönleri bazen birbirine yaklaşarak ilahi uyumu ve *şefa* akışını artırabilir ya da birbirinden uzaklaşarak ilahi akışı azaltabilir. *Şefa* bol aktığında iyi güçler daha güçlüdür; azaldığında da kötülüğün güçleri kuvvetlenir ve maddesel dünya üzerindeki denetimleri de artar.

Bu ilahi besin akışını büyük ölçüde belirleyen unsur, Zohar'a göre, insanların, İsrail halkının davranışıdır. İnsanların dürüst davranışları ilahi akışı artırıp ilahi uyumu sağ yöne doğru, kötülükten uzağa eğer. Böylece, yardım ve adalet amaçlı her türden cömert toplumsal eylem, iman ve gerçek niyetle okunan her bir dua, fiziksel ve ritüel emirlere dönük her türlü itaat, ayartıdan kaçınıp günahın ve kötü düşüncelerin reddedilmesi ilahi akışı artırır. Günahlar, adaletsizlik, kötü düşünceler, etik olmayan davranış, kutsal komutların ihlal edilmesi *şefa* akışını azaltır, varoluşu zayıflatır, kötü güçleri kuvvetlendirir ve yaratılmış dünyada ıstırap ve kötülüğü artırır. Örneğin, Şabat'ın gerektiği gibi ifa edilmesi *shekhinah* ile onun kutsal kocasını bir araya getirir –hatta bu erotik bir birlikteliktir– ve ilahi akış üzerindeki en olumlu etkiyi yaparak hem ilahi hem de maddesel dünyaya mutluluk ve uyum sağlar. Eğer Şabat gerektiği gibi ifa edilmezse, bunun tam tersi gerçekleşir: eril ve dişil güçler birbirinden ayrılır, uyum bozulur, ilahi akış azalır ve daha aşağıdaki dünyalar besinlerinden mahrum kalır.

Böylece, emirler, temel, dünyevi bağlamlarından alınıp ilahi alanlardaki süreçlerin dinamik mitine katıldı. Tanrı bu emirleri insanlara herhangi bir dünyevi amaca ulaşmak için vermemişti. Tanrı'nın insanlardan talep ettiği şey ilahi dünyadaki dinamik akıbetlerin devasa gösterisine katıl-

masıdır. Böylece, ilahi güçlerin kaderi insanların ellerine bırakılır. Onların gönencini insanların dinsel, toplumsal ve etik davranışı belirler. Ama, sonuçta, ilahi emirlere uymaktan ötürü ödüllendirilen de insanlar olur, zira ilahi akışın artışı dünya üzerinde de uyum ve sükuneti hakim kılarak Yahudileri cezalandırılmaktan kurtarır ve hem bu dünyada hem de gelecek dünyada her bir bireyin gönencini artırır.

İnsanlarla ilahi güçler arasındaki bu radikal karşılıklı bağımlılık kavramına bir denk bulmak çok zordur. Bunun dinsel yaşamın büyük ölçüde tinselleştirilmesi olduğu kesindir, zira fiziksel emirlerin ilahi güçlerin en semavi alemleri üzerinde büyük tinsel etkisi olduğundan bahsedilmektedir. *Şefa*nın dinamik çeşitlemeleri her bir bireye kutsal dünyadaki gelişmelere etki edebilmesi için adeta büyülü güçler verir. Bu etkiye bazen teürji adı verilir; bu da insanın kutsal güçlerin davranış ve gönencine egemen olabilme gücünü gösterir. Dolaylı olarak, yani emirleri yerine getirerek, insan, kendi kaderinin yanı sıra evrenin ve ilahi alemlerin kaderlerini de belirler. Böylece, emirler devasa bir tinsel güç bahşeden, yukarıdaki ve aşağıdaki her şeyin kaderini şekillendiren gereçler olarak algılanır. Kadim zamanlardan gelen külfetli bir kalıt olmak yerine, mitzvahlar, Kabalacı düşünürler tarafından insanların ve ilahi varlıkların varoluşunun tüm yönlerine hükmeden benzersiz bir tinsel güce dönüştürüldü.

Bu kavramların bazı belirtileri, müphem ve net olmayan bir biçimde, Zohar öncesi Kabalacı eserlerde bulunabilir. Fakat, Zohar'dan itibaren bu kavramlar Kabalacı literatürde yaygınlık kazanıp Kabalacıların Kabalacı olma-

yanlara ilettiği en anlamlı mesaj haline geldi. Bazı Kabalacılar her bir emrin tinsel mesajını ayrıntılarıyla açıklayan kitapçıklar oluşturdu ve, daha sonraları, on altıncı yüzyıldan itibaren, her insan amelinin *sefirot* dünyası üzerindeki etkisini betimleyen apayrı bir yazınsal tür –Kabalacı etik yazın sanatı– gelişti. Ancak, çoğunlukla (birkaç istisna dışında), Kabalacıların emirleri etkili kılabilmek için onların anlamı hakkında bilgili –hatta ondan haberdar– olunmasını talep etmediklerini de vurgulamak gerekir. Dua, yardım, kurallara itaat, saflık ve diğer eylemler onları gerçekleştiren kişinin niyet ya da anlayışından bağımsız olarak kendi güçlerini kendi içlerinde taşımaktaydı. Böylece, Kabalacılar, insanları anlamlı bir dinsel mertebe elde edebilmek için belirli uygulamaları yerine getirmeye mecbur etmedi. Ama Kabalacılar, en üst düzeyde dinsel kusursuzluğun, emirlerin anlam ve amacından haberdar olanlar dışında kimse tarafından elde edilemeyeceği mesajını da yaydı. Bu da genellikle eylemlerin tinsel anlamını, fiziksel emirlerin gerçekleştirilmesine eşlik eden tinsel amaçları tefekkür etme –yani *kavanot*– biçiminde sunuldu.

On yedinci yüzyıldan itibaren emirlerin teürji bağlamında algılanması güç kazandı ve Luria çizgisindeki Kabala'da zorlayıcı *tikkun* görüşüyle yeniden bir formüle oturtuldu. Zohar bu sistemle Mesihçi nihai kurtuluş arasında bir ilişki kurmazken Luria çizgisindeki Kabala onu en önemli mesajı haline getirdi; ardından da Yahudiliğin tamamı tarafından benimsendi. Luria öğretileri çerçevesinde geliştirilen mit, *tikkun* kavramını öncelikle ilahi güçleri kapların kırılması olarak adlandırılan temel felaketin sonuçlarından kurtaracak süreç olarak sundu. Kap-

lar onarıldığında, ilahi kusursuzluk evrensel kusursuzluğa ulaşıldığını işaret edecektir. İnsanların evrene hakim olan kötülüğün güçleriyle mücadelesinde sahip olduğu tek silah emirler ve etik davranıştır. İlahi talepleri yerine getirmek insanın içindeki fiziksel ve kötü yönleri yenmeye vurgu yapar ve böylece iyinin kötü karşısındaki tinsel zaferini simgeler. Bu tür küçük zaferlerin bir araya gelmesiyle *tikkun* tamamlanır; günahlar ve sapkınlıklar ise kötü güçleri kuvvetlendirir ve kurtuluşa ulaşmayı geciktirir. Yine, burada da, emirlerin mitik anlamını bilmek şart değildir ama işe yarar: kurtuluşa erme kudreti eylemlerin kendisinde saklıdır ve bunların uygulanmasının teürjik etkisi de kendiliğindendir. Her bir kişi, her bir eylem, her bir an mitik *tikkun* projesine içkindir – bunu biliyor ve istiyor olsunlar ya da olmasınlar. İnsan bu evrensel mücadeleden kaçamaz; bu tür bir kaçış günahtır ve şeytansı güçleri kuvvetlendirir.

Hem Zohar sisteminde hem de Luria Kabalası'nda bu teürji kavramlarının –radikal, devrim niteliğinde yeni görüşler gibi görünmelerine karşın– dikkate değer bir muhafazakâr güç tesis ettiğini vurgulamak gerekir. Dinamik *sefirot* sistemi, kapların kırılması miti ve *tikkun*, özellikle de kutsal güçlerin insanların dinsel eylemlerine bağımlı olmaları, Yahudi bağlamında yeni, beklenmedik, bir parça huzursuz edici imgelerdir. İnsanın bu yeni kavramları kabul edip içkinleştirdiğinde yapması gereken nedir? Günlük yaşamını nasıl düzenleyecektir? Bunun yanıtı, kişinin, Kabalacı kuramlardan bağımsız olarak, zaten yapması emredilenleri yerine getirmesidir. Yine tam bir inançla dua etmeli, toplumsal adaleti aramalı, yoksullara yardım etmeli, Şabat'ı ve diğer tatilleri gerektiği gibi ifa getirmeli, koşer

gıda ve fiziksel temizlikle ilgili kurallara uymalıdır – yani, Kabalacı olmayan birinin yapmakla yükümlü olduğu her şeyi, zira halakha bunu talep eder. Ortaçağ ve modern çağ Kabalacıları, tinsel kurtuluş için, çok sayıdaki *mitzvah*ın her gün bıkıp usanmadan sıkı bir biçimde ifa edilmesinin yerini alacak herhangi bir kısa yol ya da reçete asla önermedi. *Şefa* akışı ile *tikkun* süreci, ancak bu amaçla, Tanrı tarafından Tevrat'ta gösterilen gereçlere sıkı sıkıya sarılılarak tamamına erdirilebilir. Bu sistemler geleneksel dinsel bağlılık normlarında herhangi bir değişikliği ya da sapmayı yasaklar, çünkü ilahi amaçlara ulaşılması için ilahi yollardan oluşturulmuş gereçler olan emirler insanların mantık ya da eğilimleri doğrultusunda yumuşatılamaz. Halakhadan en küçük bir sapma bile anında ve kendiliğinden bir sapkınlık peyda eder ve böylece kaçınılmaz olarak kötü güçleri kuvvetlendirip *tikkun*un tamamlanmasını geciktirir. Bu yolla, Kabalacılar, Yahudi din kültürünü çok büyük ölçüde tinselleştiren radikal, yepyeni bir mitoloji sundu ama aynı zamanda geleneksel Yahudi yaşam biçimini –ona güçlü ve yeni tinsel güdüler kazandırarak– zenginleştirdi ve canlandırdı.

Tinselleşme fiziksel olandan ayrılmak değil, tinsel olanı yeniden yorumlamak ve sıradan, günlük ritüellere muhteşem, yepyeni bir anlam boyutu katmak anlamına geliyordu. Kabalacı kavramlara sadık kalmak Yahudi tarihinde katı ortodoksiyle eşanlamlı hale geldi. Yahudiliğin on dokuzuncu yüzyıl reformcularının halakhayı ve dua kitabını modernleştirip değiştirmeye başlamadan önce yaptıkları ilk iş, Kabala öğretilerine beslenecek her türlü saygı ya da hürmetten kendilerini kurtarmak oldu. Kabala'nın,



7. *Kabbalah Denudata* Hıristiyan dünyası için Kabalacı eserlerin ayrıntılı bir antolojisiydi.

emirlerin bütününün katı geleneksel uygulanışından ayrı tutulamayacağını anladılar. Yirminci yüzyılın ortalarına kadar, reformdan geçmiş, tutucu, yeniden yapılanmacı ve modern ortodoks Yahudi mezheplerinin temel niteliği Kabala'yla ilgilenmeyi reddetmeleriydi. Birleşik Devletler'deki rabbinik Yahudi akademik kurumları çok yakın zamanlara kadar Kabala'yı Yahudi kültürünün meşru bir yönü olarak kabul etmezken, Birleşik Devletler, İsrail ve Avrupa'daki laik akademik kurumların bu türden tereddütleri yoktu.

V. Bölüm

MODERN ZAMANLAR I: HIRİSTİYAN KABALASI

Kendine has bir Yahudi din geleneği olan Kabala on beşinci yüzyılın sonunda Avrupa bağlamına dönüştürüldü, Hıristiyan tanrıbilimi, felsefesi, bilimi ve büyüsüyle bütünleşti. O zamandan günümüze kadar da bir yanda bir Yahudi olgusu, diğer yanda Avrupa kültürünün bir bileşeni olarak ikili bir varlık sürdürmekte. Kabala'nın içsel Yahudi bağlamındaki ve Avrupa-Hıristiyan bağlamındaki iki farklı –aslında radikal düzeyde farklı– anlamı birbirinden ayırt edememek, günümüzde Kabala terimini ve anlamını çevreleyen karışıklığın temel nedenidir. Okuyucular Hıristiyan Kabalacıların yazılarında Yahudi Kabalası'nın özelliklerini –ya da bunun tam tersini– bulamayınca hayal kırıklığı yaşamaktadır. Bu karışıklığı daha da artıran bir gerçek de Yahudilikte ya da Yahudilik dışında bu terimin kullanımı konusunda bir fikir birliğinin bulunmamasıdır; bu nedenle, her iki kültürde de Kabala'nın ne olduğu konusunda çeşitli, farklı ve kafa karıştırıcı kavrayışlar hüküm

sürer. Aşağıdaki paragraflarda Kabala'nın –hatta Hıristiyan Kabalası'nın– "gerçekte" ne olduğunun açıklanması amaçlanmıyor. Bu paragraflar Avrupa (ve daha sonraları Amerikan) Yahudi kültüründe Kabala'nın birden fazla özelliğine katkı sağlayan farklı anlam ve tutumların gelişiminin anahatlarını sunmaya yönelik bir girişimdir.

Hıristiyan Kabalası'nın gelişimi, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında, Floransa'da, Marsilio Ficino okulunda başladı. Bu dönem İtalyan Rönesansı'nın doruk noktasıydı; Floransa, felsefe, bilim ve sanatı destekleyip teşvik eden Medici ailesinin yönetimi altındaydı. Floransa, Avrupa'nın en büyük düşünürlerinden birçoğunun toplanma yeriydi ve bunlar arasında 1453'te Türkler tarafından fethedilen İstanbul'dan gelip sığınanlar da vardı. Ficino özellikle Platon'un yazılarını Yunan dilinden Latin diline çevirmesiyle tanınırsa da, çok daha önemli özelliği, Hermetica olarak bilinen ezoterik, gizemli eski risaleler bütününü Latin diline aktarmasıydı. Büyük olasılıkla Mısır'da, İlkçağ'ın sonlarında yazılan bu eserler, gizemli bir kadim dönem felsefecisi olan Hermes Trismegistos'a (Üç Defa Yüce Hermes) atfedilir ve büyü, yıldızbilim ve ezoterik tanrıbilim konularını ele alır. Ficino ve takipçileri için bu ve diğer eserler yenilikçi çıkarımlar açısından yeni birer kaynaktı; bu çıkarımlar, büyünün her türlü dinsel ve doğal gerçekliğin kaynağı olan eski bir bilimsel doktrin olduğu kavramı çevresinde gelişti.

Bu okuldan çıkan büyük bir düşünür, genç bir bilim insanı ve tanrıbilimci olup 1496'da otuz üç yaşında ölen Kont Giovanni Pico della Mirandola'ydı. Pico, İbrani diliyle çok yakından ilgileniyordu; dostlarıyla öğretmenleri

arasında Yahudi bilim insanları vardı. Kabala'yı hem İbrani dilinde, hem de Hıristiyanlığı seçmiş bir Yahudi olan Flavius Mithridates'in onun için yaptığı Latince çevirilerden incelemeye başladı. En bilinen eseri "Dokuz Yüz Tez" Kabala'yı temel alan sayısız tez içermekteydi ve en bilinen sözlerinden biri de Hıristiyanlığın gerçeğinin en iyi büyü ve Kabala disiplinleri tarafından gösterildiğiydi. Modern bilim insanları, Pico'nun eserlerinde bu ikisi arasında bir ayrım yapmakta zorlanmıştır: büyü çoğu zaman Kabala'yla eşanlamlı olarak sunulur. Pico, büyüyü hem doğal hem de tanrıbilimsel alanlarda bir bilim olarak kabul ediyor ve kendisinin iyi bildiği Kabala metinlerini de Yahudiler tarafından korunmuş, tam merkezinde –Kabala incelendiğinde daha da pekişecek türden– bir Hıristiyanlık mesajı yatan, eskilerin ezoterik bilgi dağarcığı olarak nitelendiriyordu.

Pico'nun çalışmasını 1455 ile 1522 arasında yaşayan müridi, Alman felsefeci ve dilbilimci Johannes Reuchlin devam ettirdi. Reuchlin, çok çeşitli eserlerde gösterdiği gibi, etkileyici bir İbrani dili ve Kabala metinleri bilgisine sahipti; özellikle *Dearte kabbalistica* (1516) başlıklı eseri iki yüz yıl boyunca bu konuda rehber kitap olarak kullanıldı. Bu eserde, üç bölüm halinde, biri Hıristiyan, biri Müslüman ve biri de Yahudi olan üç bilim insanının felsefi, tanrıbilimsel ve bilimsel tartışmaları sunulur. Yahudi bilim insanının adı Simon'dur ve Zohar anlatmlarında başkişilerden biri olan Haham Şimeon bar Yohai'nin ailesinin soyundan biri olarak tanıtılır. Simon (Reuchlin'in gözünden) Kabala prensiplerini sunarken Hıristiyan ve Müslüman meslektaşları da bu prensipleri felsefenin –özellikle de Pythagoras felsefesi olduğuna inandıkları yaklaşımın– ve bilimle büyünün

genel prensipleriyle bütünleştirir. Reuchlin'in sunumu hem kendi müritleri hem de Avrupa'nın dört bir yanında onun izinden gidenler tarafından Kabala konusunda kuşkuya yer bırakmayacak, otoriter bir sunum kabul edildi.

Pico ve Reuchlin'in yazılarındaki "Kabala", kaynak olarak kullandıkları Ortaçağ Yahudi Kabalası'ndan büyük ölçüde farklıdır. Yazarlar bu terimle İncil sonrasının –Talmud ve Midraş dahil olmak üzere– bütün Yahudi eserlerini, Maimonides de dahil olmak üzere Ortaçağ'ın bütün felsefecilerini ve çoğu Kabala ile hiçbir ilişkisi olmayan birçok Yahudi İncil tefsircisini kastediyordu. Özgün haliyle ya da çeviri biçiminde okudukları Yahudi ezoterik metinleri arasında da Kabalacı olmayanlar yer alıyordu – bunlardan Hasidey Aşkenaz (Ortaçağ'da Yahudi Pietist) ya da Abram Abulafia'nın kitapları Yahudi Kabalası'nın ana çizgisini izlememekteydi. Zohar çok ender olarak kullanıldı ve ona yapılan göndermeler de genellikle başka eserlerdeki alıntılardan türetilmişti. Bu nedenle, ilk Hıristiyan Kabalacıların eserlerinde ortaya çıkan "Kabala" imgesi, İbrani dilindeki kaynakların sunduğundan önemli ölçüde farklıdır.

En önemli farklılık da ele alınan konularda görülür. Kabalacıların yoğun bir biçimde üzerine fikir yürüttükleri "yaratılışın sırrı" konusu ile *sefirot* sisteminin bengi Tanrı'dan ortaya çıkışı Hıristiyan bilim insanlarının tartışmalarında çok az yer tutar; onların elinde hazır bir Teslis inancı vardı ve bunu da kendi Kabala anlayışlarına kattılar. Dişi bir güç olarak *shekhinah* ile ilahi dünyadaki ilişkilerin erotik benzetmelerle betimlenmesi de fazla ilgilerini çekmedi. Zohar Kabalası'nda iyi-kötü ayrımı temel bir baş-

lık değildi, tıpkı teürji unsurunun ve emirlerin yerine getirilmesinin ilahi süreçler üzerindeki etkisinin de temel birer başlık olmaması gibi. Gizemli deneyimler, görüler ve tinsel göğe yükselişler de ilgilendikleri konuların merkezinde yer almıyordu; onlar kendilerini gizemci olarak değil, bilim insanı, felsefeci olarak görmekteydi.

Hıristiyan Kabalacıları en çok etkileyen şey, Yahudilerin dili semantik olmayan bir yaklaşımla ele almalarıydı zira bunun Hıristiyan bir eşdeğeri yoktu. Tanrı'nın ve göksel güçlerin çeşitli adları onlar açısından yeni bilgilerdi. İbrani alfabesinin çeşitli dönüşümleriyle –aslında Kabalacı olmaktan ziyade Midraş çizgisinde sayılabilecek– sayıbilimsel yaklaşımlar akıl yürütme süreçlerinin merkezine yerleşti. İbrani kültüründe dilin sonsuz ilahi bilgeliğin ifadesi olarak görülmesi, Hıristiyanların kutsal metinlere yönelik tamamen semantik tutumuyla –bu tutum da kitapların çevirisinin yapılmış olmasından kaynaklanıyordu– çelişiyordu ve bu uyumsuzluk da Hıristiyan Kabalacıların anlayışında önemli bir yer tutar. Birçok durumda –"sayıbilim" örneğinde olduğu gibi– "Kabala" anlayışlarının çekirdeği haline gelen kavramlar aslında Midraş yöntemleriydi. Akıl yürütme özgürlüğü ve bu bağlamda eski metinlere yeni anlamlar atfedilebilmesindeki rahatlık ilgilendikleri asıl konulardı. Kabala'nın büyü ve sayıbilimle bir tutulmasının önde gelen bir örneği, İmparator V. Charles'ın sekreteri, Nettesheimlı Cornelius Agrippa'nın popüler ve çok etkili eseri *De Occulta Philosophia*'ydı (1531).

Yahudilerin kutsal dil kavramıyla karşılaşmak, Hıristiyan Kabalacıların dilin –özellikle adların ve özel olarak da kutsal adların– gerçekliği etkileme yetisine olan inancı be-



8. Henry More'dan *Vision of Ezekiel.* Henry More gibi Cambridge okulundan gelen pek çok neo-Platoncu Kabala'yı inceledi.

nimsemelerini sağladı. Bu da Rönesans bilim insanlarının büyünün evrende egemen bir güç olduğu yollu inancına kadim bir yetkenin onay vermesi sayılırdı. Yahudilikte sıradan olan (ve büyü olarak algılanmayan) kavram Hıristiyan Kabalacıların dünya görüşünde ön plana çıktı. Bu görüş, bu bilim insanlarının Yahudi kaynaklardan edindiği bir diğer önemli kavramla kolaylıkla birleştirildi: *harmonia mundi*. Sefer Yezira'dan türetilmiş ve Kabala'da ilahi aleme uzanacak biçimde genişletilmiş olan, evren, doğa ve insanlarda yapısal bir uyum sağlayan bu koşut katmanlar imgesi böylece Avrupa felsefesi ve bilimine dahil edildi. Bunun en önemli ifadelerinden biri, Venedikli bilim insanı Francesco Giorgio'nun (1460-1541) eserlerinde, özellikle de çok ünlü *De Harmonia Mundi*'de (1525) bulunur. Hıristiyanlıktaki bu *harmonia mundi* kavramının tek –hatta başlıca– kaynağı İbrani dilinde yazılmış eserler değildi; makro ve mikro evren arasındaki, insanla suretinden yaratıldığı Yaratıcı arasındaki ilişkiler Ortaçağ'da çok çeşitli neo-Platoncu okul tarafından geliştirildi. Ama Pico, Reuchlin ve onun ardıllarının okulunda bu ilişkiler genellikle Kabala'nın unsurları, Musa'nın Sina Dağı'nda teslim aldığı eski Yahudi gelenekleri olarak betimlendi.

On altıncı yüzyılda, Kabala'yı çalışmalarında önemli bir yere oturtan ünlü düşünürler arasında, Sefer Yezira'yı Latince çevirisi ve tefsiriyle ilk kez yayımlayan Parisli Guillaume Postel de (1510-1581) yer almaktaydı; ayrıca, Zohar'ın çeşitli bölümlerinin çevirisini de yaptı. Luria Kabalası ilk kez Hıristiyan dünyaya Christian Knorr von Rosenroth tarafından derlenen *Kabala Denudata* (1677-1684) başlıklı kapsamlı bir Kabalacı eserler antolojisiyle tanıtıldı. Büyük

on yedinci yüzyıl Alman gizemcisi Jacob Boehme'nin eserleri, onun izinden gidenlere kalırsa, Kabalacı kavramları yansıtmaktaydı. İngiltere'de neo-Platoncuların Cambridge okulundan bazı düşünürler –örneğin, Henry More ve Robert Fludd– Kabala'yı kullandı. Hollanda'da tanrıbilimci Franciscus Mercurius van Helmont'un sayısız eserinde Kabalacı malzemelerin yoğun biçimde kullanıldığı görülür ve, görünüşe göre, bu alanda Gottfried Wilhelm Leibniz'le (1646-1716) işbirliği yapmıştır. Bu ve buna benzer birçok eserde, Kabalacı görüşlere dayanan çıkarımlar yıldızbilim kuramları ve özellikle simyacılık kuramlarıyla birleştirildi ve Kabala esrarengiz doktrinlerden biri olarak sunuldu. Gershom Scholem, Alman felsefeci Franz Josef Molitor'un (1779-1861) gelenek felsefesi konulu eserini "Hıristiyan Kabalası'nın taçlandırılması ve nihai başarı noktası" olarak betimler.

On yedinci yüzyıldan bu yana, Kabala terimi, Avrupa dillerinde –farklı yazılışlarla– sıradan bir terim haline gelerek, pek de kesin olmayan bir biçimde, kadim, gizemli, büyüsel ve bir ölçüde tehlikeli her şeyi betimlemekte kullanıldı. Genellikle İbrani dilindeki kaynaklarla ya da Hıristiyan Kabalacıların özgün eserleriyle açık bir ilişki kurulmaksızın çeşitli biçimlerde kullanılan bir sıfat halini aldı. "Cabal" sözcüğü kötülükler planlayan gizli bir grubu betimlemekte kullanıldı. Aydınlanma çağında bu ezoterik, büyüsel doktrine ilgi azaldıysa da, on dokuzuncu yüzyılda mite ve sırlara ilginin yeniden artmasıyla birlikte bu doktrin güçlü bir dönüş yaptı. Kabala'ya dönük göndermelere popüler, bilimsel havası verilmiş eserlerin yanı sıra gizemciliğin çeşitli biçimlerine yönelik risalelerde rastlanır.

Hıristiyan Kabalası'nın gelişimindeki en anlamlı sonuçlardan biri, Kabala ile Yahudiliğin birbirinden ayrılmasıydı; bu iki terim birbirlerine bağımlı biçimde algılanamazdı. Hıristiyan kültüründe insan Yahudi olmadan da Kabalacı olabilir, hatta Kabala'yla Yahudi karşıtlığını bağdaştırmak bile olanaklıdır. Örneğin, Carl Gustav Jung, Kabala hayranlığını Yahudi kültürüne karşı duyduğu düşmanlıkla birleştirebiliyordu. Kabala'yı Yahudi kültüründen ayrı ele alma yaklaşımı on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve daha da yoğun olarak yirminci yüzyılda Yahudi bağlamına geri döndüğünde, bu kez de Kabala ve Yahudi ortodoksisiyle emirlerin yerine getirilmesi arasındaki ayrımı meşrulaştırdı. Kabala'ya yakınlık duymak, Yahudi geleneğinin bütününü kabul etmenin yerini tutmaya başladı. Bu da insanların bir yandan kendilerini Yahudi geleneksel kültürüne bağlı görüp, bir yandan da bu geleneğin kendilerince reddedilen unsurlarını dikkate almamalarına olanak sağladı.

On dokuzuncu yüzyılda, Yahudiliğin ilk reformcuları usçuluğa ve toplumsal etiğe bağlı kalmak yoluyla Yahudiliğin tinsel boyutunu keşfederken, ortodoksiye dayanmayan bir tinsel ama geleneksel Yahudilik arayışındaki Yahudi grupları da dünya görüşlerinin ve dinsel ritüellerinin önemli bir yönü olarak Kabala'yı ya da Kabala olduğuna inandıkları şeyi benimsedi. Bu nitelik, örneğin, İsrail'de ortodoksiye bağlı bir yaşam biçimini şiddetle reddeden ama kendi kültürlerine Kabalacı terimleri, imge ve ritüelleri Yahudi kültürel geleneğiyle bağlarını temsil edecek biçimde katan bazı laik kibbutzlarda görülmekteydi. Benzer bir olgu, 1960'lar ile 1970'lerde, Birleşik Amerika'da genç Yahudilerden oluşan *havurot* (İbrani dilinde "grup")



9. Luria düşüncesine göre on sefirot yapısı aynı zamanda –ister tinsel ister maddesel olsun– var olan her şeyin temel yapısal niteliğini temsil eder.

için de geçerliydi; Kabala genellikle bazı neo-Hasidik ifadelerle birleştirildi ve bu ifadelerin tinsel deneyimleri bir Yahudi gelenekselciliği havasına büründürüldü – bu arada, halakhanın otoritesi göz ardı edildi ya da apaçık reddedildi. 1980'lerden itibaren, bu gruplar ve eğilimler New Age kültürü atmosferine dahil oldu. Kabalacı terminolojinin bazı unsurlarına bağlı olmaları, bu grupların Yahudi ortodoksisinin katı kurallarına bağlı kalmadan bir Yahudi kimliği geliştirmelerine olanak verdi. Böylece, Kabala, Zen Budizmi, Transandantal Meditasyon ve diğer alternatif din ve tinsel uygulamaların çekiciliği karşısında geleneksel bir Yahudi alternatifi olarak yerleşti. Birçok durumda, Kabala, Doğu kökenli bu ve benzeri tinsel modalarla eş tutuldu ve özellikle genç Yahudilerin tinsel kimlik arayışıyla bir araya geldiği üniversite kampüslerinin öğrencileri ve genç araştırmacıları arasında Avrupa ve Amerika kültürünün ayrılmaz bir bileşeni olarak benimsendi. “Kabala” terimi, Yahudi olmayan insanların “Yahudilik” terimi ve Yahudi ortodoksisinin geleneksel ifadeleri karşısındaki çekince ve belirsiz tutumlarından iz taşımaz.

VI. Bölüm

MODERN ZAMANLAR II: SAFED VE LURİA KABALASI

İber Yarımadası'ndaki büyük Yahudi merkezinin 1492'de yok edilmesinin ardından, Yahudi aydınları, Zohar'ın temel figürü Haham Şimeon bar Yohai'nin yakınlardaki Miron köyünde gömülü olduğuna dair beslenen geleneksel inancın cazibesine kapılarak, gruplar halinde, Yukarı Celile'de bulunan Safed adındaki küçük kentte yavaş yavaş bir araya geldi. Safed'deki Yahudi topluluğu çok küçüktü (on altıncı yüzyılda sayıları iki bin aileyi bulmuyordu) ama dönemin en heyecanlı ve istekli aydınlarının çoğu bunların arasındaydı. Kendine Yahudi halkının dinsel lideri unvanını layık gören bu grupta bir önderlik ruhu hüküm sürmekteydi. 1530'larda kasabanın aydınları bir devrim çabasına girişti. Sina Dağı'nda Musa'yla başlayan ve hem İncil hem de Tevrat zamanında devam eden, ama Mesihçi kurtuluş sahasına indirgendiği Ortaçağ'ın başlangıcında kesintiye uğrayan geleneksel haham atama uygulamasını yeniden var etmeye karar verdiler. Safed ay-

dınları kurtuluşa etkin bir biçimde hazırlanmaları gerektiğine inanmaktaydı ve birkaç nesil boyunca da *semikhah* (din adamı atama) uygulaması yerine getirildi. Kudüs ve Mısır hahamları bunu kabul etmedi ve görünüşe bakılırsa bu girişim başarısızlıkla sonuçlandı.

Haham Jacob Berav bu hareketin lideriydi; onun mukadder öğrencilerinden Haham Joseph Karo da modern Yahudiliğin en normatif ve otoriter din hukuku kitabı sayılan *Shulhan Arukh*'un (Kurulmuş Masa) yazarıdır. Karo bir hukukçu olmasının yanı sıra bir Kabalacıydı ve *shekhinah*ın bir tezahürü olarak nitelediği kutsal bir ulak –bir *magid*– tarafından dikte edildiğini ileri sürdüğü, baştan sona Kabala konulu bir eser kaleme aldı. Safed'de tümü Kabalacı olan birkaç büyük yazar etkindi; bunlar arasında ön plana çıkanlar Haham Şlomo Alkabetz, Haham Moşe Alsheikh ve tüm zamanların en büyük Kabalacı yazarı Haham Moşe Cordovero bulunmaktaydı. Cordovero, Zohar üzerine birden fazla cilt halinde kaleme aldığı *Or Yakar* (Değerli Işık) kitabının yanı sıra Kabalacılıkla ilgili sayısız risale yazdı.

Safed topluluğu etik ve ritüele ilişkin emirlere sıkı sıkıya bağlanmasıyla kendini diğerlerinden ayırt ediyor, bu emirler titizlikle yerine getirildiğinde kurtuluş çağının yaklaşacağına inanıyordu. Bir tür komün içi bağlılık duygusu geliştirildi: dinsel kusursuzluk herkesin ukdesiydi ve yoldan çıkanlar yalnızca kendi ruhuna değil, aynı zamanda kurtuluşu geciktirerek herkese zarar vermekteydi. Çeşitli "nedamet grupları" oluşturdular; bu grupların üyeleri dilsel ve etik hedeflere ulaşma konusunda birbirlerine danışıp rehberlik etmekteydi. Nedamet kavramının

kendisi radikal bir dönüşümden geçti: artık bir aşırılığın ardından dine geri dönüşü temsil etmiyor, bir yaşam biçimini, ortodoksiye kesin bağlılığı temsil ediyordu – kişinin yalnız kendi günahları için değil, geçmiş ve mevcut diğer herkesin günahları için nedamet getirmesiydi. Buradaki kavrayışın Tanrı'nın yalnızca bireylerle değil, insanların tümüyle ilgilendiği yönünde olduğu görülür; kurtuluşa da komünal, hatta ulusal kusursuzluk yoluyla ulaşılabilir. Her bir birey, ister hayatta ister ölmüş olsun, herkesin günah ve aşırılıklarından dinsel açıdan sorumludur, bu nedenle de fedakârlıkların ve kurtuluş çabalarının bir sınırı olamaz. Çeşitli Safed okulları kendilerine acı verip bedenlerinde yaralar açacak, hatta kendilerini kurban edecek denli ileri gitti – bu tür eylemler Yahudi uygulamalarında çok enderdir.

Bu dönemde Kabala'da devrim niteliğinde değişiklikler gerçekleştiren Isaac Luria, Safed'e bu tür uygulamaların doruğa ulaştığı 1570'te geldi. 1534'te, Safed'de doğmuş ama ailesi Mısır'a göç edince Mısır'da büyüyüp geleneksel ve Kabalacı eğitimini Mısır'da almıştı. Safed'e döndüğünde etrafında bir mürit grubu oluştu. Zaten tanınmış bir Safed bilgesi olan Haham Hayyim Vital Klippers bu müritlerin başını çekmekteydi; bu insanlar Luria'nın ruhunun sık sık ilahi alemlere yükseldiğine ve oralarda göksel Tevrat bilgeleriyle büyük sırları mütalaa ettiğine inanıyordu. Elimizde Zohar'ın çeşitli bölümlerini tartıştığı yazılarından birkaç parça olsa da, fazlaca yazmadı. Yazma konusundaki isteksizliğini de gözleri önünden gelip geçen görülerin muazzam sayıda olmasıyla açıklıyordu. Söylediğine göre, bu görüler tıpkı bir ırmak gibiydi ve onun bunu denetleyip küçücük kaleminden akmasını sağlaması olanaksızdı.

Luria, Safed'e döndükten iki yıl sonra, 1572'de, otuz sekiz yaşındayken bir salgında öldü. Müritlerinden bazıları erken yaştaki ölümünü gizli sırları ifşa etmesiyle açıklayarak onun öğretilerinin taşıdığı değeri daha da artırdı. Başkaları, onun Yusuf'un Oğlu Mesih olduğunu ileri sürdü – Davud'un Oğlu Mesih dünyayı kurtarmadan hemen önce ölmesi gereken Tanrı'nın ordularının komutanı. (Haham Hayyim Vital bu ikinci rolün de kendisine ait olduğuna inanarak Luria'nın bu Mesihçi kaderini kendisine daha önce açınladığını ileri sürdü.) Luria'nın prestiji sonraki yıllarda gitgide büyüdü; onu tanıyanlar, onun mucizevi bilgisi merkezinde, onu bir aziz gibi gösteren öyküler anlatırken müritleri de öğretilerini birkaç farklı versiyonda bir araya getirdi.

Luria'nın öğretileri hakkındaki en önemli çalışmalar 1941'de Gershom Scholem ile Isaiah Tishby tarafından sunuldu; o zamandan beri, elimizde Luria'nın öğretilerinin çeşitli sorunlarına ve yönlerine ilişkin birçok kitap ve makale bulunsa da, onların çizdiği tablo hâlâ egemendir. Yapılacak başka çalışmalar bu tablo hakkında birtakım kuşkular doğurabilir, ama an itibarıyla elimizdekinin en iyisi onların çalışması. Okuyucunun aşağıdaki betimlemeyi bir son söz olarak görmemesi gerekir; belki gözden geçirilmesi gerekebilir ama bugün elimizde kapsamlı bir alternatif yok.

Geri Çekilme: *Zimzum ve Şevirah*

Birçok tanrıbilimcinin ve felsefecinin aksine, Isaac Luria, kendi dünya görüşünün merkezine genellikle kaçını-

lan en temel soruları yerleştirmekten çekinmedi: Her şey neden böyle? Tanrı neden var? Yaratılış nasıl gerçekleşti? Her şeyin anlamı ne? Bu sorulara çok cesur mitolojik kavramlar ve terimlerle ifade edilen en radikal ve devrimci yanıtı verdi. Luria'nın öğretisinin merkezinde yatan en yenilikçi kavram, başlangıcın kusursuzluktan uzak olmasıdır. Varoluş, kusursuz olmayan bir evreni var eden kusursuz bir Yaratıcı ile başlamaz; bunun yerine, evrenin varoluşu sonsuz Tanrı içindeki bir hata ya da buhranın sonucudur ve yaratılışın amacı bunu düzeltmektir.

Luria mitine göre, varoluşun ortaya çıkışının ilk aşaması olumsuz bir aşama olarak nitelendirilir: yaratılış sürecinin gelişebileceği bir "boşluk" yaratmak üzere sonsuz, ilahi *ein sof*un belirli bir "yerden" geri çekilmesi. Luria mitinde bu sürece *zimzum* (büzüşme) adı verildi; Talmud literatüründen alınan bu terim, Kudüs'teki tapınakta bulunan, kutsal tekneye binmiş meleklerin imgesi arasındaki boşluğa *shekhinah*ın büzüşmesini anlatmak için kullanıldı. Ne var ki, burada bir boşluğun içine büzüşmek değil, bir boşluktan geri çekilmek ve böylece Luria'nın Arami dilinde *tehiru* (boşluk) dediği şeyi yaratmak söz konusuydu. Bu boş bölgeye bir ilahi ışık huzmesi vurmaya başladı ve bu da gitgide kutsal yayılımın –*sefirot*– yapısının şeklini aldı.

Luria, kendisinden bir nesil önce kutsal yayılımların bireyselliğini ve bunlar arasındaki işlevsel farklılıkları açıklamaya çalışan Moşe Cordovero'nun geliştirdiği bir kavramı kullandı. Yanıtlamaya çalıştığı soru şuydu: eğer *sefirot* ilahiyse, bunlar birbirlerinden nasıl farklı olabilir? İlahi kusursuzluk içinde farklılaşma olamaz. Verdiği yanıt da şuydu: *sefirot* tıpkı kaplar (*kelim*) gibi algılanmalıdır; iç-

lerindeki öz saf ilahi ışıktır ve kaplar da onlara şekil veren, bireyselliklerini ve özgün işlevlerini ifade eden, kabaca ilahi ışıktan "yapılmış"tır. Bu benzetme Aristotelesçi madde ve her şeyi oluşturan biçim kavramını çağrıştırır; ama Aristoteles madde karşısında biçime daha üstün bir tinsel konumu uygun görürken, Cordovero bunun tam tersini yaptı. Ona göre, içsel öz, onu çevreleyen kapların şeklinden daha üst mertebedeydi. İlahi ışığın "dosdoğru hattı" *tehiru* –"boş yer"– içine aktığında halkalar ve şekiller çizmeye, kapları var etmeye başladı; ardından, bu kapların içine saf öz akıttı. Bu noktada büyük bir felaket gerçekleşti: kaplar yoğun ilahi ışık akışını kaldıramadı ve en alttaki yedi tanesi kırılınca parçaları aşağı düşerken içsel öz de yukarı yükselip kaynağına döndü. Buna Luria terminolojisinde "kapların kırılması" (*şevirat ha-kelim*) adı verilir ve Tanrı'nın kendisinden neşet eden bir ilahi güçler sistemi yaratmaya yönelik ilk girişiminin başarısızlığa uğradığını, ilahi alemde bir yıkım ve buhranla sonuçlandığını ifade eder.

*Şevirah*ın anlamı Luria öğretilerinin en ezoterik konusudur ve müritlerin yazılarında çok az yerde ele alınır; bu yerlerde de farklı kavrayışlar sergilenir. Burada, dinsel düşünce için çok yıkıcı olabilecek bir paradoks söz konusudur: yüce ilahi güç bir işe kalkıştı ve onu yerine getirmeyi başaramadı. Varoluşun temelindeki böyle bir felaketin açıklanması gerekir. Scholem ve Tishby tarafından sunulan analiz yapı olarak en ayrıntılı ve gizemci olanıdır. Bu analize göre, ilk aşama –*zimzum*– gerçekleştirildiğinde, boş yer aslında boş değildi. Bu, bir kaptan su boşaltılmasına benzer; kabın içi hâlâ ıslaktır, kenarlarına su bulaşmıştır.

Tehiru içinde de bir parça ilahi ışık kaldı ve Luriacılar tarafından Arami dilinde *reshimu* adı verilen bu kalıntı daha önce sonsuz Tanrı'nın içinde dağınık duran bazı farklılık ve "ötekilik" unsurlarını içermekteydi. Bu, *zimzum*un gerçek amacıydı: potansiyel yönden farklı bu kendilikleri bir araya getirip Tanrı'dan uzaklaştırmak ve böylece arta kalan içinde tektipliğe ve kusursuzluğa erişmek. Bu görev *zimzum* sürecinde başarıyla tamamlanmıştır. Bu da sonsuz *ein sof* dahilinde bir arınma süreci olarak görülebilir.

İkinci aşama, yani *tehiru* içine ilahi ışık boşaltma ve kapların oluşturulması daha radikal bir amaca ulaşma niyetini taşıyordu: bu farklı unsurların olumlayıcı, yapıcı varlıklara dönüştürülmesi. Eğer *reshimu* ilahi yayılımların oluşturulması çabasına katkı sağlamış olsaydı, farklılığı elden çıkmış olurdu, zira süreçte o da ilahi ışığın geri kalanıyla birlikte yer aldı. *Reshimu* içindeki ötekilikten amaç, öz ile kaplar arasındaki olumlu farkı temin etmek, ilahi güçlere bireysel özelliklerini sağlamaktı. *Şevirah* da kapların kırılmasına neden olan *reshimu* unsurlarının reddiyesinin ya da isyanının sonucuydu, öyle ki, *tehiru*nun alt bölümünde ayrı bir alem, yıkım ve isyankârlığın ıraladığı bir alem kurdu. Aralarındaki potansiyel fark böylece kuvveye geçti ve oluşturdukları alan da artık yaratılışa karşı koyan güçlerin egemen olduğu kötülük alemi olarak nitelendirilebilir.

Belli ki, Luria, bu süreçleri tamamına erdiren bengi, sonsuz Tanrı'yı kusursuzluktan uzak biçimde algılamaktaydı; Tanrı'nın içinde kötülüğün kökenleri, onun yapısının derin bir parçası olarak mevcuttu. Tanrıbilimcilerin ve gizemcilerin kötülüğün kökenini tamamen ilahi ve bengi

saymalarına çok ender rastlanır. Burada sunulan ikiciliğin insanlık ve onun günahkârlığıyla hiçbir ilişkisi yoktur, çünkü insanlar var olmadan çok önceleri o vardı. Varoluş –hatta ilahi varoluş– kötülük kaynağı değildir; bunun yerine, her şey ilahi varlığın kendisini bu ikilikten kurtarmak ve ilk kez ilahi kusursuzluk ve birliği sağlamak üzere verilen ilahi çabalar çerçevesinde yayılmış ve yaratılmıştır.

Luria anlatısı, *şevirah* sonrasında gerçekleşen her şeyi bu ilk felaketle başa çıkma ve onu düzeltme yönündeki ilahi girişimler olarak resmetmeyi sürdürür. İlahi ışık yeniden aktı ve *sefirot* sistemini kurdu; daha alt dünyalar yaratıldı. Cennet Bahçesi'nde Adem'in yaratılması da yine bu ikilikle başa çıkma yolunda bir çabaydı: Adem kendi içinde iyi ve kötü unsurlar taşıyan ikici bir varlık olarak yaratıldı. Eğer Adem Tanrı'ya itaat etmiş olsaydı, iyilik kötülük karşısında zafere ulaşabilir ve evrensel ve iahi ikilik de ortadan kaldırılmış olurdu. Ama Adem yolunu şaşırınca bunun tersi oldu: yeniden *şevirah* gerçekleşti, kötü güçler kuvvetlendi. O zaman, Tanrı kötülüğü ortadan kaldırma mücadelesini sürdürsün diye bir halk yarattı: İsrail halkı. Sina Dağı yakınlarında Tevrat'ı teslim almak için bir araya geldiklerinde bunu az kalsın başarıyorlardı. Ardından, altın buzağıya taparak yoldan çıkınca bir kez daha *şevirah* oldu ve tarih boyunca bu böyle sürüp gitti.

Düzeltme: *Tikkun*

Başlangıçtaki felaketi düzeltme çabaları Luria terminolojisinde bu okulun getirdiği en güçlü kavramla ifade

edilir – *tikkun* ([kaplar üzerinde] onarım). *Tikkun*, yaratılışın, insan varoluşunun, Tevrat'ın, İsrail halkının amacıdır. *Tikkun*un başarılması öncelikle Tanrı'nın kendisine ve sonuçta insanlığa ve İsrail halkına kusursuzluk kazandıran nihai kurtuluştur. Bunu başarmanın gereçleri de *mitzvot*un gözetilmesine odaklanma, etik davranış normlarına kesin bağlılık ve her bir kişi, her bir toplum ve bir bütün olarak halk için bencillikten arındırılmış dinsel kusursuzluk arayışıdır. *Tikkun*, herkesin yeteneklerinin sınırları ölçüsünde katkıda bulunması gereken, tüm hedeflerin ötesinde kolektif bir hedef belirleyen ulusçu bir ideoloji olarak betimlenebilir. Bu girişimde başarılı olunması için gereken cephane de Tevrat, halakha ve Yahudi geleneğinin bütünüdür. Böylece, Luria mitinin kavram ve terimleri tuhaf, hatta sapkın sayılabilse de, bu mitolojinin uygulamaya yönelik mesajı ileri düzeyde ortodokstur. *Tikkun*a inanan biri Yahudi geleneksel ortodoksisinden sapmaz. Bunun yerine, aynı hedeflerin ardına daha da bağlılıkla düşer, zira çabalarının büyük, nihai ereğini, davranışlarının ya da yanlış davranışlarının evrensel sonuçlarını bilir. *Tikkun* ilahi alemlerin varoluşunun, bir bütün olarak yaratılışın amacıdır; emirlerin yerine getirilmesinin bu süreçte yaşamsal bir rolün yerine getirilmesi demek olduğunun bilinmesi de geleneksel-dinsel görevlerin ifasına yeni bir ivme kazandırdı. Bu mitin yoğun ikiciliği her bir Yahudiyi iyinin kötüye karşı savaşında bir asker yapmaktaydı.

Luria'nın *tikkun* kavramının merkezinde anlamlı bir benzetme yer alıyordu: insanların edimleri yoluyla kurtarılması gereken tutsak, ilahi kıvılcımlar. Kapların kırılması ve bunu izleyen felaketler gerçekleştiğinde, kaplardaki saf

kutsal özün büyük bölümü kaçıp yukarı, ilahi kaynağına döndü. Ama birçok ilahi kıvılcım kapların parçalarında tutsak kaldı ve daha alt alemlerde hüküm süren kötü güçler tarafından esir tutuluyor. Bu kıvılcımlar yalnız olmaları gereken yerden uzakta, sürgünde olmakla kalmayıp aynı zamanda kötü güçlere ilahi gıda da sağlamaktadır. Luria'nın dünya görüşüne göre, varoluş yalnızca iyi, ilahi ışıktan türetilir; gücünü iyicil bir ilahi kaynaktan almaksızın hiçbir şey bir an bile var olamaz. (Bu, aslında, ışık ve tinselliği varoluşla bir tutan ve kötünün gerçek, bağımsız varoluşunu reddeden eski neo-Platoncu görüşün değiştirilmiş bir versiyonudur.) Eğer bütün kıvılcımlar yukarı çıkarılıp üstteki ilahi alemlerde ait oldukları yere döndürülürse, kötülüğün hiçbir ilahi ışık kaynağı kalmayacak ve artık var olamayacaktır.

Bu nedenle, *tikkun* süreci bir kurtuluş sürecidir: kıvılcımları yukarı göndermek iyiyi kötüden ayırır ve kötünün berhava edilmesiyle sonuçlanır. Bir kişi ne zaman bir emri yerine getirse, bir dua etse, koşer bir yemek yese, Şabat'a uygun davransa ya da bir iyilik ve adalet edimi gerçekleştirse, kıvılcımlar kurtarılmaktadır. Öte yandan, her bir yoldan çıkmışlık ve günah, her bir etik uygunsuzluk kişinin ilahi ruhundan bir kıvılcımın kötülüğün güçlerine tutsak olmasına ve böylece onların güçlenmesine neden olur. Bütün kıvılcımlar yukarı çıkarılıp kötülükten ayrıldığında, yani aslında bütün insanlar emirlere ve etik normlara uyduğunda ve her türlü yoldan çıkmışlıkla adaletsizlikten uzak durduğunda kurtuluş gerçekleşecektir. İnsan o anda yukarı taşıdığı kıvılcımın kurtuluşu sağlayacak son kıvılcım olup olmadığından ya da az önce saplandığı yanlışın

*tikkun*un tamamlanmasını engelleyerek kurtuluşu geciktirip geciktirmediğinden asla emin olamaz. Her bir an, her bir edim, evrenin kaderini belirleyecek kadar can alıcı, belki de nihai olabilir. Kolektif sorumluluk çok önemlidir: söz konusu olan, tek bir ruhun kaderi değil, bütün yaratılışın kaderidir.

Bu devasa yük her an her bir birey tarafından taşınmaktadır. Bilginle cahilin, Luria gizemcisiyle eğitimsiz işçinin buna katılması ve sorumluluğu paylaşması açısından demokratiktir. Ruhları ilahi alanın daha üst bir kaynağından türetilmiş insanların daha fazla etkisi olabilir, ama herkes *tikkun*a katılmadığında başarısızlığa uğranması kaçınılmazdır. Bu nedenle, Luriacılık, tamamen kurtuluş sürecine adanmasına karşın, terimin tam anlamıyla Mesih habercisi bir yaklaşım değildir. Kurtuluşun gerçekleştirilmesinde Mesih belirgin bir role sahip değildir. Bütün kıvılcımlar yukarı taşınana kadar o da herkes gibi bu çabaya katkıda bulunur. Ancak *tikkun*a erişildikten sonra mertebesi anlaşılacak ve Evrenin Kralı olarak taçlandırılacaktır. Luria'nın en büyük müridi Haham Hayyim Vital kendisinin Mesih olduğuna inanıyordu ve *Sefer ha-Hezyonot* (Görüler Kitabı) adında bir kitap yazdı; bu kitapta deneyimlerini ve kendisinin gelecekteki benzersiz rolü için kanıtlar sundu. Ne var ki, bu rolün tanımlı bir eylem gerektirdiğine dair bir inanç dile getirmeyip, öğretmeninin fikirlerini yazıya döken biri olmanın ötesinde bir liderlik rolü de talep etmedi. Emirler herkes tarafından bilinmekte, kıvılcımların nasıl yukarı taşınabileceği de tüm ayrıntılarıyla geleneksel Yahudi hukukunda ve etiğinde anlatılmaktadır. Mesih özel bir role sahip değildir; ya da, başka bir deyişle,

Luria Kabalası, önceki Kabalacı okullar gibi, dinsel ya da gizemli bir liderlik kavramı yaratmadı. Bu görev bir sonraki yüzyıla, Sabetay Sevi'nin çevresinde gelişen Mesihçi harekete kaldı.

Din uygulaması düzeyinde Luriacılık kesinlikle ortodoks ve gelenekseldi, ama Yahudilerin günlük ibadetleri üzerinde etki edecek çeşitli yeni ritüeller de oluşturdu. Zohar'dan birçok alıntının ve Kabalacı ilahilerin yer aldığı yeni bir dua kitabı Yahudi dünyasında yaygınlık kazanmaya başladı ve kendilerini apayrı bir şevkle *zikkun* görevine adamak isteyenler tarafından kullanıldı. Belirli zamanlarda özel dua ve tefsir oturumları öngören âdetler Luriacılığa bağlılığın göze çarpan niteliği halini aldı; bu oturumlara *tikkun* deniyordu ve ya geceyarısı (*tikkun hazot*) ya da Şavuot tatilinin gecesinde (*tikkun leyl şavuot*) düzenleniyordu.

Luria'nın öğretileri hem Kabalacı elyazmaları hem de popüler, etik risalelerle, Luria ve müritlerini konu alan aziz efsaneleri yoluyla on yedinci yüzyılın başlarında Yahudi dünyasında yavaş yavaş yayıldı. Haham Hayyim Vital, Luria'nın öğretilerinin ezoterik karakterini korumaya ve kopyalanıp dağıtılmalarını yasaklamaya çalıştıysa da, onun çabalarına karşın mesaj yaygınlaştı. Yavaş yavaş Moşe Cordovero'nun Kabalası'nın yerini aldı ve bugün de Yahudi kurallar dizisinde egemendir. Luria'dan bu yana Yahudilikte hiçbir alternatif geleneksel veya ortodoks dünya görüşü ortaya konmadı. Luriacı dua kitabı zaman içinde Yahudi topluluklarının çoğunda standart dua kitabı halini aldı. Luriacı Kabalacılar İncil'den Zohar'a kadar bütün eski kaynakları Luriacı doktrinleri yansıtıp ifade edecek biçimde yeniden yorumladı.

Ortaçağ Kabalası'nın aksine, Luriacı öğretiler küçük, kapalı gruplar çerçevesinde kalmayıp yazılı ve sözlü düzeyde genel vaazların konusu haline gelerek Yahudi kültürünün bütün yönlerine sızdı. Yahudiler on yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda gizemci değildi. Bunun yerine, Luriacı mit, sürgünü ve ulusal ve bireysel kurtuluşu elde etmenin yolunu açıklamaya yardımcı olarak "ulusal" bir din ideolojisi olup çıktı. Yahudi dinsel görüşü ve uygulamasındaki büyük değişimler –bunlara on yedinci yüzyıldaki Sabetaycı Mesihçilik ve on sekizinci yüzyıldaki modern Hasidizm de dahildir– Luriacı kurallar dizisindeki odak ve vurgu değişiklikleri olarak görülebilir. Bugün bile, aşırı ortodoks Yahudi topluluklarında Luriacılık rakipsizdir. Aydınlanma, Reform ve Siyonizm gibi diğer Yahudi tinsel ve dinsel hareketleri gelenekçiler tarafından –kötü olmasa bile– harici ve uygunsuz kabul edilmektedir. Ortaya çıkışından dört yüz yıldan daha uzun bir süre geçmesinin ardından Luriacı mit hâlâ canlı ve egemen.

Sonraki Kabalacılar Luriacı görüşleri tartıştı, yorumladı ve dönüştürdü, ama temel kavram olan *tikkun* değişmeden kaldı. *Şevirah* kavramı nispeten marjinalleştirildiyse de, *zimzum* tartışıldı ve niteliği değiştirildi. Kimi önde gelen Kabalacılar *zimzum*u tanrısallığı yaratılmış alanlara ve insanlara daha yaklaşılabilir kılmak amacını taşıyan ve kendiliğinden gerçekleştirilen kutsal bir süreç olarak gördü. *Zimzum* genellikle ilahi cömertliğin, Tanrı'nın yarattıkları tarafından algılanıp anlaşılabilmek için kendi kendisini eksiltmesinin bir ifadesi olarak algılandı.

Hıristiyan Avrupa'da *tikkun* kavramı hiçbir önemli iz bırakmadıysa da, "*zimzum*" teriminin çeşitli Avrupalı düşü-

nürleri etkilediği görülür; bu terim Hıristiyan Kabalası'nda ve on yedinci ile on sekizinci yüzyıllarda Avrupa ezoterizminin diğer katmanlarında anlam kazandı. Luriacı Kabala'nın diğer yönlerinin de modern Avrupa'nın başlangıcında, dinsel görüşlerin gelişiminde rolü olmuş olabilir. Bunlardan biri, *sefirot* yapısının yalnızca ilk on ilahi kişiliğin bir betimlemesi olmayıp, aynı zamanda, ister tinsel ister maddesel olsun, var olan her şeyin temel yapısal niteliklerini temsil ettiği biçimindeki Luriacı kavramdır. İnsan ruhunun bu yapıyı yansıttığı kavramı Ortaçağ Kabalacılarının yazılarında bulunsa da, Luriacı yazarlar, özellikle de Haham Hayyim Vital bu kavramı varoluşun tüm yönlerini içerecek biçimde genişletti. Kadim *harmonia mundi* kavramı da Vital tarafından bir bütün olarak yaratılanların doğasını içine alacak biçimde genişletildi. Her bir *sefirah* için Zohar'da betimlenen yoğun bireysel nitelikler bu doktrine dahil edildi ve varoluşun her yönünün yapı taşlarını oluşturan prensiplere dönüştürüldü.

Ortaçağ Kabalası'ndaki ilahi güçlerin mitik betimlemesinin özünün Luriacı dünya görüşünde bir tür bilimsel sistemle değiştirilmesi paradoks sayılabilir. Her bir kendiliğin doğasını varlığın yapısı belirlemez – çünkü her şey aynı bileşenlerden yapılmıştır; yüce Tanrı'dan hayvanlara ve tarlalardaki taşlara doğru inen dökümlü varlıklar hiyerarşisinde varlığın yeri belirler. Bir kendiliği tanımlamak için onun yerini ve konumunu belirlemek gerekir: örneğin, şu ya da bu alem içinde mevcut *yesod* safhasındaki *keter* aleminde bulunan *hod* unsuru. *Zimzum*, *şevirah* ve *tikkun* miti, Vital ve diğerlerinin, varoluşu birbirlerine göre göreli konumları yoluyla tanımlanan benzer unsurların nicel, bilim-



10. İzmir doğumlu Sabetay Sevi, birçoklarını kendisinin Mesih olduğuna inandırmış büyük bir Mesihçi liderdi.

sel bir hiyerarşisini betimlemelerine engel olmadı. Benzer bir tutum Vital'in insan ruhunu ayrıntılı olarak ele alışında görülebilir.

Belki de, Kabala tarihinde ilk kez Luriacı okulun psikolojik doktrinlerinde reenkarnasyon (*gilgul*) merkezi bir yer buldu. Ruhun, *sefirot* yapısını yansıtacak biçimde, beş katmanı vardır; bu bileşenlerden her birinin kendi geçmişi vardır ve her biri diğer parçalardan bağımsız olarak bedenden bedene, nesilden nesle gezinir. Bu nedenle, her bir ruh kendi geçmiş ve deneyimlerine sahip parçaların birlikteliğidir. Görüler kitabında, Vital, kendi ruhunun, ilk olarak Kabil olarak var olan ve Vital'in bedeninde yeniden bir araya gelene kadar bedenden bedene gezinmekte olan Mesih ruhunun ayrıntılı geçmişini anlatır. Vital, bu bilgilerin, ona, her bir ruhun geçmişini bilmesiyle büyüklüğünü gözler önüne seren Luria tarafından verildiğini ileri sürer.

Bu ve diğer Luriacı kavramlar son dört yüz yılda Kabalacıların tartışmalarında başköşede yer aldı. Ama Luriacılığın tüm Yahudilerce kabul edilen temel mesajı, sürgün ile kurtuluş arasındaki gerilimdi; bu mesajın merkezinde de kendi dinsel ve gündelik etik edimleriyle iyiliğin güçlerini kuvvetlendirmeyi ve kötülüğün güçlerini zayıflatmayı hedefleyen her bir birey yer alır. Birleşik bir kader ve kolektif sorumluluk duygusunun yanı sıra, *tikkun*un her an tamamlanacağı ve Mesih çağının başlayacağı beklentisi Yahudi kültüründe büyük önem kazandı. On yedinci yüzyılın ortasında ve ikinci yarısında bu tinsel algılayışlar Yahudiliği en temel biçimde değiştiren tarihsel bir güç halini aldı.

VII. Bölüm

MODERN ZAMANLAR III: SABETAYCI MESİH HAREKETİ

Luriacı öğretilerin her bir bireye şart koştuğu aşırı yük on altıncı yüzyılda benzersiz Safed kültürüne egemen olan öncü, dindar tinselciler topluluğunun niteliğiydi. Safed öğretileri dünya çapında Yahudi topluluklarına yayıldığında, sıradan insanlar Tanrı'nın, evrenin ve Yahudi halkının kaderi için bu olağanüstü sorumlulukla yüz yüze geliyordu. Bu sorumluluğu taşımak çok zordu ve on yedinci yüzyıldaki büyük Mesihçi hareket esnasında bu sorumluluğun bir bölümünü üstlenip insanları *tikkun*un tamamına ermesi konusunda yönlendirebilecek kutsal bir figür, gizemci ve Mesih karışımı bir lider kavramı ortaya çıktı. Luriacı Kabala'yı bu önemli uyarlamaya tabi tutan, tarihte Mesih Sabetay Sevi'nin peygamberi olarak bilinen Gazzeli Nathan oldu.

Sabetay Sevi 1626'da, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Yahudi kültürünün en büyük merkezlerinden olan İzmir'de doğdu. Kabala eğitimi gördü ve gençliğinde Mesihçi savlarını geliştirmeye başladı. Bunda alışılmadık bir şey yoktu;

birçok Yahudi merkezinde kendisinin kaderinde Mesih olmanın yattığına inanan birkaç kişi bulunmaktaydı. Sevi misyonunu ilan etti, tuhaf ve kışkırtıcı hareketler sergiledi; sonuçta, Türkiye'deki ve Ortadoğu'nun diğer ülkelerindeki çeşitli topluluklarda görmezden gelindi, alaya alındı ve genellikle de dışlandı. 1665'te, Gazze'de kendisinden yirmi yaş küçük olan ve Sabetay Sevi'nin gerçekten de Mesih olduğuna inanmaya başlayan genç bir Luriacı Kabalacıyla tanıştı. Bu delikanlı –Nathan– kendisini de peygamber olarak betimleyerek çeşitli çevrelerde verdiği vaazlarda *tikkun* sürecinin artık tamamlandığını ve Mesih'in çoktan ortaya çıktığını ilan etti. Bunu destekleyecek kadim belgeler "keşfetti" ve kurtuluş gününün gelişiyle ilgili görüsünü anlattı. Bu kehaneti işiten çoğu insan bunun otantik olduğunu düşündü. Bir kişinin Mesih gibi davranmasında sıradışı olan bir yan yoktu, ama peygamberlik savında bulunmak, hem de Kutsal Topraklarda böyle bir savda bulunmak Yahudiler için yeni bir deneyimdi. Tevrat'ta İsrail toprakları dışında bir peygamber olmadığı söylendiği için kulak vermeye ve inanmaya başladılar. Nathan'ın mesajı Luriacı, ortodoks bağlam içinde ifade buluyordu ve kuşkuya yer bırakacak herhangi bir unsur da yok gibiydi. Nathan'ın ilk bildirisi en gelenekçi ve ortodoks terimlerle kaleme alınmış bir nedamete davetti. 1666'da Nathan'ın Mesih kehaneti hızla bir havradan diğerine yayıldı – önce Osmanlı İmparatorluğu'nda, ardından Hıristiyan Avrupa'da. 1666 yazına gelindiğinde sanki bütün Yahudi dünyasını Mesih ateşi sarmıştı.

Nathan'ın girişiminin başarılı olmasının nedeni, Kabala'nın Yahudi din kültürü üzerindeki egemenliğinin bir

ifadesi olması ve İspanya'dan kovulmalarının ardından Yahudilikte Mesih'in dönüşüne yönelik ilginin aniden artmasıydı. 1666'dan on dokuzuncu yüzyılın başına kadarki dönemde etkin olan, Mesih'in dönüşünü müjdeleyen düzinelerce grubun dinsel anlayışını şekillendiren sayısız lider ve düşünürün tamamı, kendi istek ve gereksinimleri doğrultusunda geliştirdikleri Kabalacı düşünceye –çoğu durumda da Luriacı Kabala'ya– bağlıydı. Bu yalnız –Sabetay Sevi'nin izinden gidenlerin bilinen adıyla– Yahudi Sabetaycılar için değil, aynı zamanda Hıristiyanlık ve İslam dinini seçenler ve o yabancı kültürel bağlam içinde kendi benzersiz Kabalacı-Mesihçi yaklaşımlarını korumayı sürdürenler için de geçerliydi.

1665-66'da, Gazzeli Nathan, Sabetaycı Mesihçiliğe Kabalacı terminolojinin ve dünya görüşünün kendisine göre bir uyarlamasını kattı. Nathan'ın dünya görüşü Luriacı Kabala'nın bir uyarlamasıydı ve bu da Safed sistemine yeni bir unsur katmaktaydı: dünyayı kötülüğün hüküm sürdüğü bir aleme dönüştüren başlangıçtaki felaketin onarılması demek olan *tikkun* sürecinde Mesih'in rolü. Nathan'a göre, ilahi ışığın parçalanmış kıvılcımlarını yukarı taşıyıp onları ilahi dünyadaki yerlerine geri döndürmek için –Luriacı yaklaşımın öngördüğü gibi– dinsel ritüeli kullanmak ve yerine getirmek yeterli değildi. Nathan'a göre, bir çekirdek kötülük vardır ki bununla insanların kendi başlarına başa çıkabilmesi olanaksızdır. Kabalacılığın insan-biçimli benzetmelerinde, bu çekirdek, "kötülüğün topuğu" olarak betimlenir – kötülüğün bedeninin en kaba ve sert bölümü. Bununla başa çıkabilmek için insanüstü güçleri olan kutsal bir elçi gerekir. Bu elçi tüm halkın tinsel gücünü der-

leyip bunu kötülüğün doğrudan hakkından gelinemeyen yönüyle başa çıkmak için kullanacaktır. Nathan, Sabetay Sevi olarak tanımladığı elçinin altıncı kutsal *sefirah* olan *tifferet*in reenkarnasyonu olduğuna ve dünyaya bu amaçla geldiğine inanıyordu. Nathan her bir Yahudinin ona inanmak yoluyla Mesih'e tinsel güç vermesi gerektiğini duyurmaktaydı; Mesih, o zaman, kötülüğün güçleri karşısında nihai zafer elde etmek için tüm halkın gücünü odaklayacaktı. Böylece, Nathan, Yahudiliğe Tanrı'yla kurulan dolaylanmış dinsel ilişki kavramını getirip, Mesih'e (bin beş yüz yıl içinde ilk kez) Tanrı'ya tapan insanlarla yüce Tanrı arasında aracılık etme rolünü vererek ona yeniden hayat bulmuş ilahi bir güç rolünü tahsis etti. Bunu Kabalacı kavramları temel alarak gerçekleştirdi ve bu fikirlerin büyük ölçüde kabul görmesi de Kabala'nın on yedinci yüzyıldaki yaygın etkisini yansıtıyordu.

Nathan Luriacılığın terminolojisini ve dünya görüşünü kullansa da, onun Mesihçi kurallar dizisi Luriacılığın tam karşıtıydı. Luria ve müritleri insanla Tanrı arasında dolaysız bir ilişki betimleyip *tikkun*u her bir bireyin kurtuluş sürecine katılması –sıradan insanların üstlenmekte zorlandıkları çok ağır bir yük– olarak kavrıyordu. Oysa, Nathan, araya inananlar ile *tikkun* ameli arasında aracılık yapan kutsal Mesih'i yerleştirdi. Her bir Yahudi Mesih'e eksiksiz inancını ifade etmeliydi; Sabetaycılar çoğu zaman kendi inançlarını "*emunah*" (iman) sözcüğüyle nitelendirmekteydi. Mesih bu tinsel gücü kötülükle başa çıkmak ve evreni kurtarmak için dönüştürecekti.

Gazzeli Nathan ile diğer Sabetaycı düşünürlerin karşılaştığı tanrıbilimsel güçlük 1666'nın sonlarında tama-

men değişti; bu tarihte, Sabetay Sevi Osmanlı padişahının sarayına çağrıldı. Yapılan toplantıdan tepesinde Müslümanların sarığıyla çıktı. Tehditler karşısında Sabetay Sevi İslam'a geçmekte fazla tereddüt etmedi. Yahudilik, birdenbire, Yahudilere nesillerdir uzak durmaları söylenen en ağır günahı bizzat Mesih'in işlediği bir durumla karşı karşıya kaldı. İhtida talebiyle karşılaştığında insanın kendi tanrısına, halkına ve geleneğine ihanet etmektense bir din şehidi olması ve "kutsal adı günahtan arındırması" gerekir. Dinsel kusursuzluğun örneği olması gereken ve hem ilahi bir elçi hem de ilahi bir reenkarnasyon timsali olarak görülen Sabetay Sevi bunun tam tersini yaptı.

On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın başında, çoğu Yahudi tarihçi, bu din değiştirmeyi Sabetaycı hareketin sonu olarak nitelendirip etkin olmayı sürdüren Sabetaycı grupları da hiçbir tarihsel önemi olmayan "kalıntılar" olarak nitelendirdi. Sabetaycı Mesihçiliğin 150 yıldır önemli etkiler yaratmayı sürdürdüğünü ve modern zamanda da Yahudi kültürünün şekillendirilmesine katkı sağladığını çeşitli kitapları ve pek çok çalışmasıyla kanıtlayan kişi Gershom Scholem oldu. Scholem, dinlerin tarihsel bir paradoks karşısında yıkılmayıp bu paradokslarla beslendiklerini açıkladı. Mesih'in sıradan bir hırsız muamelesi görüp idam edilmesi Hıristiyanlığı sona erdirmedi; aslında, bu başlangıçtı. Benzer biçimde, mühtedi peygamber paradoksu da Yahudilik içinde yeni bir dinin başlangıcıydı ve İslam ile Hıristiyanlık içinden de inananların sayısı artmayı sürdürüyordu.

Din değiştirmeyi kendisine inananlara açıklamak Nathan'ın göreviydi. O, kehanetinin doğru olduğunu, *tik-*

*kun*un aslında tamamlandığı için kurtuluş çağının çoktan başladığını ısrarla belirtti. Din değiştirme de kötülük aleminin çekirdeğindeki güçlerin sürekli direnişiyle mücadelede gerekli bir aşama olarak açıklandı. Bu güçler dışardan yenilgiye uğratılamaz: Mesih onların alanına girip onları içeriden yenmek üzere onlardan biriymiş gibi davranmak, kılık değiştirmek zorundaydı. Sabetay Sevi'nin din değiştirmesinin bir sonucu olarak gerçekleşen en şaşırtıcı ve önemli süreçlerden biri, eski kutsal metinlerin –İncil, Tevrat ve Zohar– yoğun bir biçimde yeniden okunup yorumlanması ve Mesih'in "kötü" bir dine geçişinin gerekliliğini gösteren sayısız dize ve ifadenin "keşfedilmesi" oldu.

Bu, ilk Hıristiyanların, kadim İsrail kâhinlerinin yazılarının İsa'nın doğumunu, yaşamını ve yeniden dirilmesini müjdelediği yorumlara benzer bir çabaydı. Bir diğer örnek, ilk Kabalacıların İncil'i ve Talmud'u yorumlayıp her bir dize ve rabbinik ifadede *sefirot* sistemine ve dişi *shekhinah* kavramına göndermeler bulmasıydı. Sabetaycı yazarlar genellikle Hıristiyan tefsircilerin Mesih için kullandıklarıyla aynı dizelere değindi ve rakiplerinden bazıları da Mesih'in bir aracı olarak oynadığı role ilişkin Sabetaycılarla Hıristiyanların algılamaları arasındaki benzerliklere ve bu fikirleri desteklemek için sundukları dizelere dikkatleri çekti. Sabetay Sevi'nin 1676'da ölmesinin ardından bu benzerlikler arttı ve bu tarihte hem Sabetaycılar hem de Hıristiyanlar kurtuluşun zaten gerçekleştiği ve Mesih'in sürecin tamamlandığını göstermek için geri döneceği türünden Mesihçi kavramları sundu. Ne ilginçtir ki, Kabala ile Hıristiyanlık arasındaki bağları ortaya koymayı çok önemli sayan çağdaş yazarlar, Sabetaycılıkla ilk dönem Hıristiyan-

lık arasındaki önemli ve bariz görüngüsel benzerlikleri her nasılsa görmezden gelme eğilimindedir.

Sabetaycılıkla Hıristiyanlık arasında yakın bir koşutluğun izlendiği bir diğer yön, Gazzeli Nathan'ın sunduğu biçimiyle, Tevrat ve onun emirleri kavramıdır. Luriacılığın varoluşun çeşitli katmanlardan ibaret olduğunu belirten terimlerini kullanarak, Nathan, Musa tarafından getirilen ve bütün Yahudi nesilleri tarafından izlenen Tevrat'ı "yaratılış" katmanını yansıtan Tevrat (*torah de-beriah*) olarak betimledi. Artık onun yerini almakta olan Tevrat, en üst tinsel katmanın, kutsal yayılımın Tevrat'ıdır (*torah de-azilut*). Fiziksel emirler ve sayısız ritüellerin tamamı, Tevrat'ın daha alt katmanının bir parçasıdır. Daha üst katman –Mesihçi çağın Tevrat'ı– bedene boyun eğdirilmesinden ziyade inanç ve aydınlanmayla bağlantılı, tinsel nitelikli bir Tevrat'tır. Sabetay Sevi'nin din değiştirmesiyle doruk noktasına ulaşan tuhaf davranışı, daha üst, tinsel Tevrat'ın bir yansımasıdır. (Bu fikirlerle Aziz Paulus'un İncil'in emrettiklerini Mesih öncesi dönemle ilişkilendirdiği yorumu ve bu emirlerin artık tinsel bir tavırla yeniden yorumlanması gerektiği görüşü arasındaki benzerlik şaşırtıcı olmaktan da ötedir.) Bu kavramlar Yahudi hukuku hakkında ahlak kurallarına aykırı yorumlarda bulunmanın kapılarını da ardına kadar açar. Artık inananların önünde tinsel özgürlüğün yepyeni alanları açılmışken halakhanın yalnızca kurtarılmamış dünya için uygun olduğunu ileri sürmek olanaklıydı.

Birkaç bin kadar Sabetaycı da on yedinci yüzyılın son yıllarında Sabetay Sevi'nin izinden giderek İslam dinine geçti. Türk komşuları onlara birer yabancı olduklarını

anlatmak için *dönme* adını layık görürken bu insanlar günümüze kadar, yüzyıllar boyunca ayrı bir mezhep halinde varlıklarını sürdürdü. Ama Sabetaycıların çoğu Yahudi toplulukları içinde kalarak, Yahudi toplumunun tüm katmanlarında sıradan insanlar, aydınlar ve hahamlar olarak yeraltına çekilmiş bir inançlılar topluluğu yarattı. Mesihlerini bir tür "kutsal ikiyüzlülük" ile taklit ettiler: sürgünden beri var olan eski geleneğe bağlı ortodoks Yahudiler gibi davranıp gizliden gizliye Mesih'e ve kurtuluş çağı Tevrat'ına tapındılar. Bunu da çeşitli yollardan ifade ettiler. Sıkça görülen tapınma edimlerinden biri Mesih'in tam da tapınağın yıkılmasının yas ve oruçla anıldığı güne –*tişa'a be-Av*– denk düşen doğumgününü kutlamaktı; herkes ağlayıp dua ederken onlar sürgünün sona ermesini ve Mesih'in gelişini kutladı.

On yedinci yüzyılın sonu ile on sekizinci yüzyılda, Yahudilikte yirmi kadar birbirinden ayrı Sabetaycı grup olduğunu biliyoruz. Bunların öğretileri farklılık gösteriyordu, tıpkı uygulamaları gibi. Mesih'in dönmesini beklemek için Kudüs'e giden birkaç grup vardı. Diğerleri Sabetay Sevi'nin vârisi ya da reenkarnasyonu olduklarını ileri süren liderler etrafından toplandı. Herhangi bir merkezi otorite ya da örgüt veya herhangi bir normatif kurallar dizisi yoktu. Birkaç yazar görüleri ve Mesihçi deneyimlerle ilgili kitaplar yazdı. Bazı gruplara doğrudan Sabetaycı gelenekle ilişkisi olmayan Mesihçi figürler liderlik etti. Birçok topluluk içinde bu sapkın mezheplerin varlığı tepkiye neden oldu: kendilerini Sabetaycı inançlıları avlamaya ve Sabetaycı dünya görüşü yansıtan kitapları bulmaya adamış çeşitli hahamlar vardı. 1730'larda, önemli bir bilgin olan Prag Hahamı Jonathan

Eibschutz, Sabetay Sevi'nin gizli bir takipçisi olmakla suçlanınca çok sert tartışmalar yaşandı – modern bilim insanları bu suçlamanın doğru olduğunu kanıtladı.

Scholem'in başlıca tezlerinden biri, on sekizinci yüzyılda geleneksel Yahudiliğin yaşamakta olduğu bu derin krizin Yahudilerin Avrupa toplumu ve kültürüyle bütünleşmesini salık veren aydınlanma hareketinin ortaya çıkışına bir temel oluşturduğu gözlemiydi. Scholem'e göre, Avrupa'daki Yahudi gettolarının duvarları Avrupa Yahudilerinin kurtuluş süreciyle dışarıdan delinmeden çok daha önce içeriden yıkıldı. Geleneksel normlar Sabetaycı görüşlerin şiddetli saldırıları karşısında gücünü yitirdi ve Yahudiler artık yepyeni bir özgürlük ve açıklık dönemine hazırlandı. Kanıtlanacak çok az ayrıntı mevcutsa da, sağlam bir tez.

On sekizinci yüzyılın ortasında, Sabetay Sevi'nin reenkarnasyonu olduğunu ileri süren Jacob Frank adında bir Polonyalı, yeni, tinsel Tevrat kavramının radikal, sapkın bir yorumunu yaptı. Yaydığı sloganlardan biri, "Tevrat'ın inkârı, ona bağlılığın gerçek ifadesidir" biçimindeydi. Geleneksel hukuktaki her şey tersine çevrilmelidir ve yasaklamalar da artık olumlu emirlerdir. İçinde bulunulan kurtuluş çağında yasaklanmış erotik davranış gereklidir. Mesih'in içinde yer aldığı dünyaya yer açmak için mevcut, kurtarılmamış dünyanın yıkılmasını gerektiren düşsel, anarşist bir dünya görüşü geliştirdi. Onun bu radikal sapkınlığı Yahudi toplulukların rabbinik otoritelerini dehşete düşürünce, Frankçılar olarak bilinen mezhep olabilecek en sert ifadelerle aforoz edildi. Jacob Frank Polonya'daki Katolik Kilisesi ile yakınlaşarak mezhebinin bu dine ge-

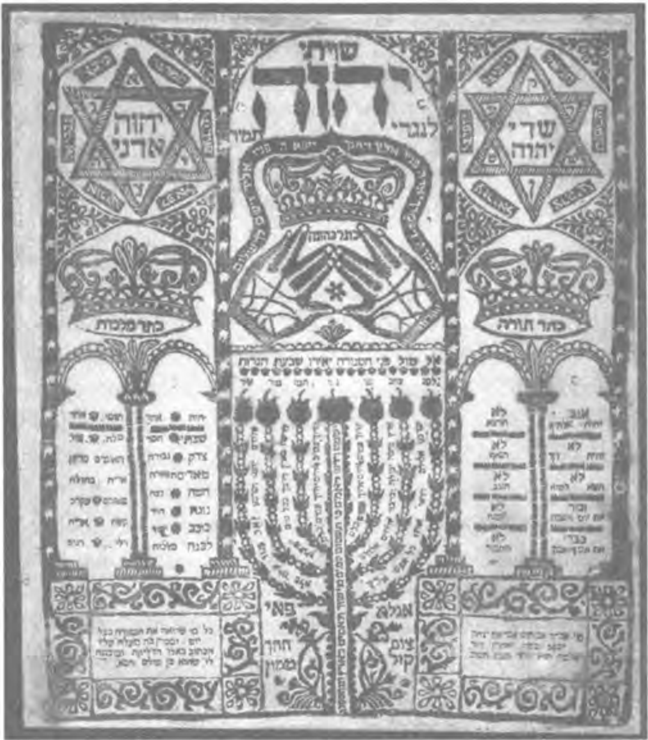
çiş koşulları hakkında uzunca bir pazarlık sürecine girişti; kendi inananlarının mezhep yapısını korumalarında ısrarcıydı. Bu süreçte, Frankçılar kilise tarafından düzenlenen tartışmalarda iki kez, 1757'de ve 1760'ta karşı karşıya geldi; 1760'ta Frank ve birkaç bin müridi Hıristiyanlığa geçti. Frankfurt yakınlarındaki Offenbach'a yerleşti ve ona inananların birçoğu Fransız Devrimi'ni izleyen Avrupa savaşlarında etkin rol aldı. Frankçılar Yahudi sapkınlığının en radikal biçimiydi, isyancı ve tahripkârdı, aynı zamanda ahlak kurallarını hiçe saymanın en aşırı örneğiydiler. Isaac Luria'nın yoğun biçimde ortodoks doktrinleri bu örnekte Yahudi yasa ve normlarının tamamen inkârına dönüştürülmüştü.

Sabetaycıların çeşitli mezheplerinde geliştirilmiş gizemci-Mesihçi görüşlerden bazıları, bu hareketin on sekizinci yüzyılın sonlarında yok olmaya yüz tutmasına karşın varlığını sürdürdü. Bu görüşler, farklı tarzlarda, Kabala'nın birçok farklı yönde geliştiğini ifade etmekteydi; bunların en önemlisi, çağdaş Yahudilikte Kabala'nın en belirgin ifadesi olan modern Hasidizmin kurallar dizisiydi.

VIII. Bölüm

MODERN VE ÇAĞDAŞ HASİDİZM

Kabalacı gelenek, bugün, ortodoks Yahudilikte, Hasidizmin içindeki belirli çevreler dahilinde ve bu hareketin bazı karşıtları arasında varlığını sürdürmektedir. Hasidizm ile *mitnagdim* (muhalifler) arasındaki düşmanlık, modern Yahudi geleneksel din kültüründe en önemli tarihsel olgudur. Son iki yüz yıl içindeki ortodoks Yahudiliğe damgasını vurmuştur – bu dönem içinde Yahudi yaşamında ve kaderinde gerçekleşen büyük başkaldırmalara, felaketlere ve dönüşümlere karşın. Sıradan kullanımıyla Hasidizm, genellikle, aşırı ortodoks Yahudilerin tamamını kapsar ve Hasidizm yanlıları ile muhalifler arasındaki çekişme ya görmezden gelinir ya da bilinmez. Aslında, Birleşik Devletler, İsrail ve Avrupa'daki Yahudi aşırı ortodoksizmi Hasidizmle kimi zaman Litvanyalılar olarak bilinen –on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda bu ülkenin Hasidizm muhaliflerinin merkezi olmasından ötürü bu adla anılırlar– muhalifler arasında eşit bir biçimde bölünmüştür. Düşmanlığın çok köklü olmasına karşın –o



11. Tanrı'nın kutsal adı bir Hasidin sürekli gözleri önünde olmalıdır.

kadar köklüdür ki iki tarafın üyeleri arasında evlilik çok ender görülür– gruplar temel olarak Kabalacı bir dünya görüşünde birleşir. Anlaşmazlığın Kabalacı geleneğin iki farklı biçimde algılanmasından kaynaklandığı görülebilir. Muhalifler temel olarak Luriacı Kabala kavramlarına bağlı kalırken Hasidizm kendi Kabala versiyonlarına bazı

yeni kavramlar, özellikle de mitik liderlik ve Mesihlikle ilişkili kavramlar eklemiştir.

Ancak, muhaliflerin daha "aydın" ve "usçu" bir dünya görüşüne sahip olduğu ve Hasidizmin de Kabala ve gizemciliğe daha fazla eğilim gösterdiği biçimindeki yaygın yanlış algının hiçbir temeli bulunmamaktadır. On sekizinci yüzyılda muhaliflerin lideri olan Haham Elijah ben Şlomo Zalman bir Kabalacıydı ve Kabala literatürünün çeşitli klasik eserleri hakkında tefsirler kaleme almıştı; onun müritleri de geleneksel Kabalacı fikirlere ve terminolojiye aşinaydı. Luriacı Kabala tarafından formülleştirilen Tanrı, evren ve insanlık kavramları hâlâ hem Hasidizm hem de muhaliflerin kurallarında başat konumdadır.

Daha çok Beşt kısaltmasıyla tanınan Haham Israel Ba'al Şem Tov (1700-1760) Hasidizmi Güney Rusya'da kurdu. Bir yerden bir yere gezinip duran, bu arada bir yandan vaaz verirken bir yandan da şifacı ve büyücü olarak hizmet veren biriydi. Hasidizm, onun başlıca müridi, Ukrayna'nın Mezhirich kasabasından gelen ve Büyük Seyyah ya da vaiz olarak bilinen Haham Dov Baer liderliğinde şekillendi. Ne Beşt ne de 1772'de ölen Seyyah kitap yazdı; müritleri öğretilerini derleyip yayımladı. Seyyah'ın öğretileri arasında bireyin Tanrı'yla duygudaşlığı (*devekuth*) ve tinselliğin insan yaşamının en sıradan yönlerine dahil edilmesinin vurgulanması yer alır. Beşt, Seyyah ve onların müritlerinin öğretileri, teknik Kabalacı terimlerden kaçınan popüler, ezoterik bir dille sunuldu; bu da bu yeni harekete popüler ve canlandırıcı bir tinsel görünüm kazandırdı.

Hasidizm henüz taptaze bir akımken, o zamanlar Yahudiliğin büyük lideri sayılan Haham Elijah ben Şlomo

Zalman tarafından kötülenip 1772'de aforoz edildi. Verilen ferman bunu izleyen onyıllarda birkaç kez yenilendi ve bugün de geçerliliğini korumaktadır. O zamanların hahamlık kurumu tarafından Hasidizme bu kadar sert davranılmasının nedenlerinden biri, büyük olasılıkla, Sabetaycı sapkınlığın yeniden patlak vermesi korkusuydu. Bir diğer neden de, Tanrı'yla kurulacak gizemli ilişkiyi vurgulayan Hasidizmin, Doğu Avrupalı toplulukların çoğunda tinselliğin en üst düzeyde ifadesi kabul edilen Talmud'un incelenmesini sekteye uğratabileceği korkusuydu.

Haham Dov Baer kendi etrafına değerli öğretmenler ve karizma sahibi liderlerden oluşan alışılmadık bir grup topladı; bu insanlar 1772 sonrasında etrafa dağılıp Doğu Avrupa genelinde düzinelerce Hasidizm yanlısı topluluk oluşturdu. Bu topluluklar Seyyah'ın oluşturduğu topluluğu model aldı ve Seyyah'ın öğretileri de –müritlerinden bazıları özgün ve yenilikçi dinsel ve toplumsal kavramlar geliştirse bile– bir başlangıç noktası işlevi gördü. On dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde, Avrupa Yahudiliği Hasidizmle onların muhalifleri biçiminde ikiye bölünmüştü ve bu bölünmeye taraf olan topluluklar da çoğu zaman sürekli çatışma içindeydi. Bu durum bugün İsrail ve Birleşik Devletler'deki ortodoks Yahudi merkezlerinde aynen sürmektedir. Birçok yerde insanlar ayrı mahallelerde yaşamaktadır ve gruplar arasındaki etkileşim en alt düzeydedir. Bu düşmanlığa karşın, her iki taraf da dinsel görüşlerini Kabala öğretilerine dayandırmakta ve liderlerin çoğu da Kabalacı tefsirler, risaleler, vaazlar, ayrıca etik çalışmalar yazmaktadır.

Hasidik hanedanlar ve *zaddik* kuramı

Beşt ve Seyyah'ın öğretileri Tanrı'yla duygudaşlığın önemini vurguluyordu; bu da dualar yoluyla ve kötülüğü tadil edip onu kendisinin iyicil, ilahi kökenine yükseltmek için gereken tinsel çabalarla başarılabilirdi. Temel mesajları, "O'nun namevcut olduğu tek bir yer yoktur"du – yani, Kabalacı bir panenteizm sistemi. (Panteizm her şeyin Tanrı olduğunu ileri sürerken panenteizm Tanrı'nın her şeyin içinde olduğunu ileri sürer.) Hareket ilk başlarda sofuluk yanlısı, tinsel bir hareketti ve karizma sahibi vaizlerin liderliğinde muhtemelen birtakım Mesihçi arayışlar da içeriyordu. Ama, on sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde,, gizemci bir lider olan bir *zaddik* tarafından yönetilen bağımsız toplulukların oluşturduğu gevşek bir bağa dönüştü. Bu birim ya da toplulukların kurucularının çoğu Seyyah'ın karizma sahibi müritleriydi. Ama bu liderlik üslubu ilk neslin ardından sona erdi. İlk liderler hanedanlıklar kurdu (bunlar genellikle kuruldukları yerler olan Bratslav, Liadi, Belz gibi küçük Doğu Avrupa kentlerinin adlarıyla tanınıyordu) ve liderlik de babadan oğula geçti. Karizma liderliğinden hanedan liderliğine geçiş, "bir *zaddik*in oğlundan başka *zaddik* yoktur" biçimindeki paradoks yüklü doktrinle ifade edildi; İbrani dilinde "*zaddik*" sıradan, basit bir terimdir ve dürüst ya da yardımsever anlamına gelir. İnsanın kendi oğlundan başka dürüst kimse olmadığını düşünmesi tuhaftır; bu da "*zaddik*" sözcüğünün Hasidizm liderliği bağlamında yeni, radikal düzeyde farklı bir anlam kazandığının açık bir belirtisidir.

Hasidizmin temel gizemci doktrini *zaddik* kuramı haline geldi; bu kurama göre, temel olarak, Tanrı'ya ancak

kutsal bir elçi olduğu kabul edilen *zaddik* aracılığıyla yaklaşılabilir. Halk arasında *rebbe* olarak adlandırılan *zaddik*, kendisini izleyenlerin ruhlarını kurtarmaktan, onların dualarını Tanrı makamına iletmekten ve eğer günah işlerlerse tövbelerinin kabul edilmesini sağlamaktan sorumludur. Aynı zamanda, inananların sağlığından, doğurganlığından ve yaşam koşullarından sorumludur. Bunun karşılığında, Hasidim (itikat sahipleri) ona iman borçludur ve o da bunu bu hedeflere ulaşmak için tinsel güç kaynağı olarak kullanır; ayrıca, Hasidim, *zaddik* ve ailesinin dünyevi gereksinimlerini karşılar. O öldüğünde oğlu (ya da bazen damadı) *zaddik* olur. Sayıları düzineleri bulan *zaddikim* hanedanının her birinin bir taraftar grubu bulunur. Bu hanedanlık grupları Doğu Avrupa Yahudiliğinin yaşadığı sürgün ve kovuşturmalara karşın günümüzde yedinci ve sekizinci nesle ulaştı. Soykırımın yıkıcı etkilerinin ardından yeni kıtalarda, özellikle Birleşik Devletler'de, New York kentinde ve civarında ve İsrail'de de Kudüs ve Bney-Brak'ta, merkezlerini yeniden oluşturdu. *Zaddik* ve onu izleyenlerin ailelerinin oluşturduğu hanedanı bir arada tutan gizemli bağa duyulan derin inanç sayesinde bu hanedanlar ayakta kalıp serpilmekte. *Zaddik*in Tanrı'ya tapınanlarla Tanrı arasında bir aracı olduğu kavramı on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren Hasidimi muhaliflerden ve, aslına bakılırsa, diğer bütün Yahudi mezheplerinden ayıran temel nitelik oldu. Hasidim olmayanlara bu doktrin sapkın görünmektedir, zira bir insana ilahi nitelikler bahşedip bireyle Tanrı arasındaki dolaysız bağlantıyı inkâr ederler.

Görülüyor ki, *zaddik* kuramı, Sabetaycı hareketin peygamberi Gazzeli Nathan'ın Mesihçilik kuramının küçük

ölçekli bir yansımasıydı. Sabetaycılığın evrensel kurtarıcısının yerini, Hasidizmde, yetkesi coğrafya, kronoloji ve belirli bir inananlar grubuyla sınırlı olsa da, temel yapısı değişmeden kalan daha küçük ölçekli bir kurtarıcı aldı. Ona güvenen topluluğun tinsel ve maddesel gönencinden sorumlu olan *zaddik*, kendisine bağlı olanlara bir tür minimal kurtuluş sağlayan küçük bir Mesih olarak görülebilir. Tipolojik açıdan, inananlarla Tanrı arasındaki aracı olarak taşıdığı güç yoluyla, itikat sahiplerine tinsel ve fiziksel gönenç vaat eden Katolik Kilisesi'nin yapısına benzer. Her ikisi de, ilahi elçinin bu dünyadaki sürekli varlığından ötürü, evrensel, kozmik kurtuluşu marjinalize eder. Bu açıdan, Hasidizm, Yahudi dinsel etkinliğindeki Mesihçilik güdüsünü "nötr hale getirdi" (bu terimi Gershom Scholem Hasidizmi nitelendirirken kullanır) ve onun yerine gündelik kurtarıcı ve yol gösteren olarak *zaddik* kurumunu oluşturdu. Hanedanlık yapısı bu düzenin gelecekte de devam etmesini garantiye alır. Bu tutucu dürtüden ötürü de Hasidizm on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda hem tinsel hem de maddesel açıdan daha iyi bir yaşam peşindeki bütün Yahudi hareketlerinin asli hasmıydı. Hasidizm hem her türlü dinsel reform çabasına hem de Amerika, Güney Afrika ve Batı Avrupa ülkeleri de dahil olmak üzere Yahudilerin yeni ülkelere göç etmesine şiddetle karşı çıktı. Yahudi kökenli toplumsal hareketlere muhaliftiler ve özellikle de Siyonizmin en ateşli muhalifiydiler. Birçok Hasidik grup İsrail devletini tanımaz ve onu Yahudi sapkınlar tarafından kurulmuş yabancı bir yönetim kabul eder. Bu inançlara karşın, Holokost geleneksel Hasidik yaşam alanlarında Yahudi yaşamını olanaksız hale getirdiği için,

bazı Hasidizm yanlıları Birleşik Devletler'e ve İsrail'e yerleşmek zorunda kaldı.

Hasidizmde Mesihçilik

Bir *zaddik* çizgiyi aşıp da yalnızca kendi hanedan topluluğunun değil, aynı zamanda İsrail halkının tamamının kurtarıcısı olduğunu ileri sürdüğünde, *zaddik* kurumunun Sabetaycı kökleri ortaya çıkar. Hasidizmde hanedanların yan yana varlıklarını sürdürebilmelerinin nedeni, her birinin, tıpkı hanedanlık monarşilerinde olduğu gibi, öncelikle kendi geleneksel inananlarının ailelerinden sorumlu olduğunu kabul etmeleridir. Ama, zaman zaman "gerçek *zaddik*" olduğunu, bütün zamanlar ve bütün insanlar için Mesih olduğunu ileri süren bir *zaddik* ortaya çıkar. Beşt'in torunu Bratslavlı Haham Nahman 1805-1811 arasında böyle bir savda bulundu ve bugün de –ölümünden 190 yıl sonra– onun nihai kurtarıcı Mesih olarak dönmesini bekleyen inananları vardır.

Diğer Hasidik topluluklar tarafından küçük, önemsiz bir mezhebe indirgenen Bratslav inananları sayıca azdı, örgütlenmemişti ve yoksuldu. Fakat, hanedanlık yapısını reddettikleri için herkese açıktılar ve fikirlerini tanıtıp herkese kitaplarını dağıttılar. Bu nedenle, Hasidizmle ilgilenen yabancılar ilk önce onlarla karşılaştı. Örneğin, Martin Buber'in Hasidizmle ilk yakınlaşması Haham Nahman'ın anlatılarını Alman diline çevirmesiyle gerçekleşti. Bratslav mezhebinde bir liderlik yapısı olmadığı için bugün de "tövbekârlar" –geleneğe yeniden katılmayı

isteyen ama yerleşik Hasidizm hanedanlarının ortodoksisini kabul etmeye de isteksiz olan laik Yahudiler– için bir buluşma noktası işlevi görmektedir. Bratslav mezhebi bir tür bohem, anarşist ruhlu tinsel grup yarattı ve bu grup da son birkaç yıl içinde kendisini Hasidik olmaktan ziyade Kabalacı diye betimlemeyi tercih ederek çağdaş tinselcilerin yaklaşım ve tutumuna uyum gösterdi.

Bu olgu, 1980'lerde ve 1990'larda, Brooklyn'de zengin ve çok iyi örgütlenmiş bir Hasidik mezhep olan Habad (Lubavitch) Hasidizminin yedinci ve son lideri Haham Mehachem Mendel Shneersohn liderliğinde ve daha büyük bir ölçekte yinelendi. Birleşik Devletler, Avrupa ve İsrail'de on binlerce Yahudi, Shneersohn'un Mesihçi misyonuna inandı ve Birinci Körfez Savaşı'nı da kıyametin, Mesih döneminin gelişinin bir işareti olarak gördü. Shneersohn 1994'te, doksan iki yaşında öldü, ama ona inanan birçok Hasidim hâlâ onun yazgısına inanıp dönüşünü beklemektedir.

Haham Shenur Zalman on sekizinci yüzyılın son yıllarında Rusya'nın Liadi kasabasında Habad Hasidizmini kurdu ve bu mezhep bir anda Hasidizm hanedanlarının en popüler ve iyi örgütlenmiş olanlarından biri haline geldi. Kurucu ile müritlerinin ilk öğretileri yoğun biçimde gizemciydi; görünür evren bir sanrı olarak adlandırılıyor ve ilahi "hiçlik"le, yüce Tanrı'yla tam bir kaynaşma arayışında, bireysel niteliklerle arzuların bastırılması vaaz ediliyordu. Bu gizemciliğine karşın, Habad Hasidizmi, Hasidizm hanedanları arasında daha entelektüel ve daha bilgili bir mezhep görüntüsü çizmekteydi. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda mezhebin merkezi sürekli yer değiştirdi ve

İkinci Dünya Savaşı ile Holokost'tan hemen önce New York'a yerleşen ilk mezheplerden biri oldu.

Bir önceki liderin damadı Menachem Mendel Shneersohn 1950'de göreve geldi ve Habad topluluklarının uluslararası düzeyde örgütlenmesi için büyük bir proje başlattı; proje çabucak yayılarak Yahudilerin yaşadığı her bir ülke ve kenti içerecek hale geldi. Çok ayrıntılı bir Habad okulları sistemi orotodoks Yahudilikte en güçlü eğitim sistemlerinden biri halini aldı ve Habad'ın ün ve otoritesi hiçbir Hasidizm mezhebinde olmadığı ölçüde yaygınlaştı. Bu girişimin temelinde bir Habad efsanesi yatmaktaydı; buna göre, birbiri ardına yedi Habad lideri gelecek ve yedincisi de çocuk sahibi olmayıp dünyanın tamamını kurtaran Mesih olacaktı. Tahmin edileceği gibi, Shneersohn yedinci liderdi ve ardında bir vâris bırakmadan öldü.

Yaşı ilerledikçe ona inananlar arasındaki Mesihçi beklenti daha da arttı ve 1980'lerin sonları ile 1990'ların başlarında doruğa ulaştı. Ölümünün ardından Habad inananlarının bir bölümü meselenin Mesihçi yönünü gölgelemeye çalıştıysa da, hâlâ ona tapanlar, mezarında dua edenler, dönmesini ve Mesihçi sürecin tamamlanmasını bekleyenler vardır. Bu arada, tıpkı Bratslav Hasidimi gibi, onlar da halihazırda lidersiz, ya da rakiplerinin koyduğu adla "ölü Hasidim". Habad'ın devasa yapısının gelecekte nasıl gelişeceğini tahmin etmek olanaksız, ama Shneersohn'un yirminci yüzyılda büyük bir Yahudi Mesihçilik hareketinin lideri olduğu kesin. Shneersohn, başını çektiği Mesihçi doktrininin Kabalacı yönlerini vurgulamadı, ama onun izinden gidenler onun yazıları ve vaazları hakkında Kabalacı tefsirler kaleme aldı.

On dokuzuncu yüzyılın son yıllarından beri Hasidizmin sınırlarına yazınsal ve tinsel bir olgu da eklendi; bu olgu, Hasidizmin anlatı, öykü ve kıssalarından yapılan derlemelerinin İbrani ve Yiddiş dillerinde ortaya çıkmasıyla gerçekleşti. Bu antolojilerdeki malzemelerin bir bölümü otantikti ve Hasidik liderlerin azizlere özgü bir anlatımla dile getirilen yaşam öykülerini de içermekteydi, ama çoğu öyle değildi; ayrıca, geleneksel Yahudi halk öyküleriyle geleneksel eserlerden seçmeler de eklenmişti. Bu kitaplar popülerlik ve yaygınlık kazandı, ama çoğunlukla Hasidik topluluklar dışında okunmaktaydı. Bu olgu, büyük ölçüde, ortodoks, Hasidizme bağlı toplulukları terk eden ve modern Avrupa toplumlarıyla bütünleşmeye çabalayan Yahudilerin geleneksel Yahudi yaşamına duyduğu özlemin bir ifadesiydi. Zaman içinde apayrı bir "Hasidik olmayan Hasidizm" ortaya çıktı ve bu da, özellikle Holokost sonrasında, zalimce yok edilen eski Yahudi dünyasını yaşatma isteğinin dile gelmesiyle önemli bir Yahudi kültürel olgusu halini aldı. Hasidizm öykülerinin derlemeleri birçok dile çevrildi ve hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar artık mevcut olmayan, tinsellik ve toplumsal adalet gibi evrensel değerlerle tanınan bir geçmişi hayranlıkla izledi.

Kimi zaman kullanılan bir terimle, bu neo-Hasidim yazın sanatının etkisi 1960'lar ve 1970'lerde Birleşik Devletler ve İsrail'de doruk noktasına ulaştı. Vaizler ve laik konuşmacılar her fırsatta "Hasidizm" öykülerinden ve anekdotlarından örnekler veriyordu. "Hasidizm yanlısı" terimi "Yahudi" yerine kullanılır hale geldi; bu da Hasi-

dizmin Yahudilikten daha tinsel ve asil olduğu görüşünü yansıtıyordu. Bu moda akım, otantik Hasidizmin 1980'lerde artık var olmayan bir geçmişin uzak bir anısı olmaktan çıkıp güç kazanması ve Yahudilik içinde önemli bir siyasal ve toplumsal varlık haline gelmesiyle sönümlendi. Ama, görünüşe göre, "Yahudilik" anlamına gelen daha tinsel ve asil bir karşılık için duyulan gereksinim hâlâ mevcuttu ve 1990'lardan günümüze gelene kadar da "Hasidim"in yerini "Kabala" terimi aldı. Bugün Habad ya da Bratslav Hasidizminin inananları yeni yaşam alanları oluşturup kendi doktrinlerini tanıttıklarında, hem İsrail hem de Birleşik Devletler'de, "Hasidizm" teriminden ziyade "Kabala" terimini tercih etmektedir.

Geleneksel Kabala bugün öncelikle Hasidik topluluklarında varlığını sürdürmekte. Ama Hasidizm de Kabala'nın –Luriacılık tarafından popüler kılınmasının ardından– Yahudi kültüründeki özgün ezoterik konumuna dönmesini sağladı. İnsanla Tanrı arasındaki dinsel aracılık kavramı, Hasidizm liderliği, *zaddik*, Kabala'nın yaratıcı yönden incelenmesini inananlardan ziyade liderlere havale etti. Hasidizmin büyük ölçüde vaaz derlemelerinden oluşan popüler yazılarında Kabalacı terminoloji kullanılmaktaysa da, ciddi ve yaratıcı bir Kabala incelemesi *zaddik* ile onun çevresindeki bilim insanlarının alanına girmektedir.

IX. Bölüm

ÇAĞDAŞ KABALA'NIN BAZI YÖNLERİ

On sekizinci yüzyıldaki Yahudi aydınlanma hareketi, hem Yahudilik içinde hem de Avrupa kültüründe Kabala'yı ve bu terimin anlamlarını büyük ölçüde değiştirdi. On dokuzuncu yüzyılda bir de din reformuyla birleşen bu hareket, Kabala'yı cehaletin ve Ortaçağ batıl inancının ifadesi olduğu gerekçesiyle reddetti ve usçulukla toplumsal etiğe bağlılığa dayanan Yahudi dünya görüşlerini yaymaya çalıştı. Yahudi bilim insanları ve tarihçiler, özellikle de Heinrich Graetz dahil olmak üzere Alman "Yahudi bilimi" ile bağlantılı olanlar, Kabala'yı en küçültücü terimlerle betimledi. Kabala ortodoks Yahudilikle ilişkilendirilip daha çok Hasidim ve muhalifler tarafından, bir de Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki Yahudi bilim insanları tarafından ele alındı. Bunun birkaç istisnası da vardı. İbrani dilinde yazan büyük şair Hayyim Nachman Bialik, Yahudi geleneğinin hazinelerini ortodoks olmayan, modern bir İbrani bağlamında bir araya getirme, düzenleme ve yayımlama projesine Kabala'yı da dahil etti. Ayrıca, 1926'da ku-



12. Esther, Yahudilikte dişi kutsal güç olan *Shekhinah*'ı temsil eder.

rulan Kudüs İbrani Üniversitesi de Yahudi Araştırmaları Enstitüsü'nde Kabala incelemeleri yapıp Kabala dersleri vermesi için Gershom Scholem'i davet etti.

Avrupa'da bilimle gizem arasındaki ayrım genişleyince, Kabala da temel kültür ve düşünce akımları tarafından reddedildi ve marjinalleştirilmiş ezoterik ve tinselci gruplara havale edildi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında böyle bir grup –Madam Helena Blavatsky'nin teosofik okulu– etki alanını genişletti. Benzer gruplar Fransa, Almanya ve İngiltere'de de ortaya çıktı. Bu grupların büyük ölçüde Hıristiyan Kabalacıların ezoterik yazılarından türetilen yazıları bilim havası verilmiş popüler kültürün bir parçası haline geldi. Serbest Masonlar hareketinin bazı ritüellerine Hıristiyan Kabalası'nın bazı unsurları eklendi; böylece, öğretilerine bir gizem ve eskilik havası kazandırıldı. Bu yazılar, ayrıca, örneğin, parça bölük diğer birçok unsurla –özellikle de Hindu mitleri ve simya gelenekleriyle– birleştirilerek Carl Gustav Jung'un yazılarının bazılarında ele alınan din psikolojisine temel oluşturdu. Bu ortam, aynı zamanda, yirminci yüzyılın başlarında golem efsanesinin hızla yayılması için de uygundu. Bu nedenle, bu konunun burada kısaca ele alınması gerekecek.

Golem

Onuncu ve on ikinci yüzyıl arasında Sefer Yezira hakkında yüzlerce tefsir kaleme alındı. Bunlardan ikisi –o zamanlar Güney Avrupa'ya yeni yeni girmekte olan Kabala'dan habersiz yazarlar tarafından on üçüncü yüzyılın

başlarında Almanya'da yazıldılar– Sefer Yezira'da anlatılan alfabe kuramının topraktan bir insan yaratmak için nasıl kullanılabileceğini, İbrani dilindeki harfleri yinelemenin çeşitli yordamları yoluyla bu varlığa nasıl hayat verilebileceğini ayrıntılarıyla betimlemekteydi. Bir düzine kadar Ortaçağ ve erken modern dönem metni de İbrahim'in ya da başka bir bilgenin bir insan yaratmak için Sefer Yezira'yı kullandığı görüşünü destekledi. Modern zamanda bu yapay yaratığa golem adı verildi ve yirminci yüzyılda "Kabalacı" özelliklerin en popüler olanı ve bilineni haline geldi.

Bir insan yaratmanın reçetesi olarak Sefer Yezira'nın işaret edilmesi, Sefer Yezira'nın kendisinden değil, Babil Talmud'unda yer alan Sanhedrin başlıklı risaledeki iki müphem ifadeden kaynaklanır. Bu ifadelerden birinde, dördüncü yüzyıl bilgesi Rava'nın bir kişi yarattığı aktarılır; ikincisinde, aynı dönemden iki bilge "yaratılış yasaları"nı incelerken "üçüz buzağı" yaratır ve bunu kutlamak için buzağıları kesip yer. Bazı yorumcular, bu "yaratılış yasaları"nı Sefer Yezira'yla ilişkilendirerek, bu eseri İbrahim'in bir insan yaratmasına olanak sağlayan temel yasalar gibi görmek olasılığını gündeme getirdi. Kabalacılar Sefer Yezira'yı benimsediğinde böyle bir varlığı yaratmak Kabalacı geleneğin ayrılmaz bir parçası gibi görüldü. Fakat, şunu da vurgulamak gerekir ki, Sefer Yezira'yı ele alan yüzlerce Kabalacıdan yalnızca birkaç tanesi böyle bir görüş ifade etti ve böyle bir girişime ilişkin anlatılar yalnızca modern zamanlarda popülerlik kazandı.

Görünüşe bakılırsa, Talmud'daki bu iki ifadenin temeli (Talmud'un ve midraşimin binlerce sayfasında "yaratılış yasaları"ndan bundan başka hiç söz edilmez) Sefer

Yezira'dan tamamen uzak bir konudur. Kadim zamanlarda ve Ortaçağ'da bilim insanlarının tartıştığı bir soru şudur: Yapay bir yolla yaşamı yaratmak olanaklı mı? Birçok düşünür –bunların arasında bazı önemli İslam felsefecileri de bulunmaktaydı– bu soruya olumlu yanıt verdi. Soru, aslında, herhangi bir dinsel anlam aranmadan, tamamen bilimsel açıdan ele alınabilir; bir insan, tıpkı bir bina inşa eder gibi, bir insan da yaratabilecektir. Hiçbir dinin hiçbir doktrini bu gücü yalnızca Tanrı'ya vermemiştir. Aynı şekilde, uygulamanın da büyüyle bağlantısı olması gerekmez; bir zamanlar bilimsel kabul ediliyordu. Bir İslam anlatısında, yalnızca doğanın güçleri tarafından, güneş ve rüzgârın topraktan bir şekil oluşturması yoluyla yaratılmış mucizevi kişi Hay Bin Yakzan anlatılır. Yahudi bir bilim insanı, bir kişinin yaşamı nasıl var edebileceğini anlatır: Yere büyükçe ıslak bir taş koyun ve birkaç ay sonra kaldırın; böcek ve kurtçuklar taşın altında yaşam bulacaktır. Tevrat'taki tümceler bunlara göndermeler olabilir.

"Golem" terimi ancak Yahudi popüler din literatürünün sınırlarında, bilgeler ve Kabalacılar hakkında bazı dağınık öykülerin ortaya çıktığı modern dönemde ön plana çıktı. Böyle bir yaratık hakkında Doğu Avrupa'da birkaç öykü boy gösterdiyse de, 'golem'i Prag ve Prag hahamıyla ilişkilendiren ilk öyküler de on sekizinci yüzyılın sonundan daha erken bir tarihte kaleme alınmadı. On dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında bazı Alman yazarlar bu motifi ele aldı. Konu ancak 1909'da Judah Rosenberg'in kurgusal anlatımlar derlemesinin yayımlanmasının ardından ilgi odağı haline geldi. Öykülerde Prag Hahamı MaHaRaL (Öğretici Hahamımız Judah Loed adı-

nın başharflerinden kısaltma) anlatılıyordu; bu haham, on altıncı yüzyılın ikinci yarısı ile on yedinci yüzyılın başında, kendisine hizmet etmesi ve Çek Yahudileri düşmanlardan koruması için bir golem yaratıyordu. 1930'lu yıllarda Polonya'dan Kanada'ya göç eden Rosenberg, kendisinin MaHaRaL'ın tinsel vârisi olduğuna inanmakta ve Prag Hahamı tarafından kullanılan büyülü güçleri de Sefer Yezira ile Kabala'ya atfetmekteydi. Çeşitli yazarlar bu öyküleri allayıp pulladı ve öyküler birçok Avrupa diline çevrilince yirminci yüzyıl Avrupa kültüründe İbrani kökenli bir çok-satar haline geldi. Çoğunlukla 1905 ile 1925 arasında, Alman, Yiddiş, İbrani, Fransız ve İngiliz dillerinde golemin başkahraman olduğu kısa öyküler, romanlar, oyunlar ve operalar yazıldı. Tıpkı Frankenstein'ın canavarı ve daha sonraları da robot gibi, golem de bir yardımcı, hizmetçi, bazen bir kurtarıcıdır; ama gücünün denetimden çıkması ve onun hem yaratıcısı hem de içinde yaşadığı toplum için tehlikeli hale gelmesi tehdidi her zaman mevcuttur.

Golem olgusu, Kabala'nın, kadim çağların büyüsünün ezoterik, gizemli ve güçlü bir özeti olarak yansıtılmasına büyük katkı sağladı. Daha sonraları, bunun yerini yine Prag mahreçli bir diğer ürün aldı – ilk kez Karel Çapek'in 1921 tarihli *RUR* oyununda sözü edilen robot. Frankenstein'ın canavarı ve robot bilim insanlarının yaratıları olarak anlatılır ve yaşam güçlerini de elektrikten alırlar. Golemin yaşam gücü de İbrani alfabesi, dilinin altına yerleştirilen Tanrı'nın gizli adı ya da alnına kazınmış "hakikat" sözcüğüdür – Tanrı'nın adlarından biri. (İbrani dilinde "hakikat" sözcüğünün ilk harfi silinince "ölüm" sözcüğü elde edilir.) Golem efsanesi Kabala'nın büyük fay-

dalar sağlayabilecek ama aynı zamanda bazı gizli, tehlikeli unsurlar içeren bir doktrin olduğu imgesine uygundu ve bu imgeyi güçlendirdi.

Yirminci yüzyıl düşünürleri

Yirminci yüzyılın en önemli Yahudi düşünürleri arasında Kabalacılık teriminin klasik anlamına uygun bir Kabalacı ön plana çıkmaktaydı. Luriacı bir Kabalacı olan ve yirminci yüzyılın ilk yarısıyla ortalarında Kudüs ve Tel Aviv'de çalışan Haham Judah Ashlag, Zohar'ın her bölümü hakkında ayrıntılı tefsirler yazıp Zohar'ın öğretilerinin Luria öğretileriyle uyumlu olduğunu gösterdi. Birden fazla ciltten oluşan eserinde Zohar'ın İbrani diline tam çevirisi de yer alır. Diğer önde gelen yazarların yayımladıkları eserlerin merkezinde Kabala yer almaz. Yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olan Haham Abraham Yitshak ha-Cohen Kook –1920'ler ile 1930'larda İngiliz yönetimi altında Filistin başhahamı olarak görev yaptı– sayısız eserde yeni, devrimci bir kurallar dizisi sundu. Bu kurallar dizisi, geleneksel ortodoksiyi, Kook'a göre, Siyonist girişimin aracılık edeceği kurtuluş beklentileriyle birleştirdi. Kook'un dilinde yoğun bir şiirsel biçemle ifade edilen özgün bir terminoloji yer alır. Haham Kook'un yazılarını, Luriacı öğretileri Kabalacı terminolojiyi kullanmadan ifade etme çabası olarak yorumlamak olanaklıdır. Haham Kook Ortaçağ ve modern çağ felsefecilerinden yoğun bir biçimde yararlandıysa da, okurlarından bazıları bu yazıların temelinde Luriacılığın ana fikirlerini bulmaktadır.

Amerikan Yahudiliğinin büyük ortodoks yazarı, Bostonlu Haham Dov Baer Soloveitchik'in çalışmalarında da benzer bir yaklaşım bulmak olanaklıdır. Haham Soloveitchik, çıkış noktası olarak Maimonides'le modern felsefecilerin yazılarını kullanarak çağdaş dünyada modern bir Yahudilik kavramı sundu. Okurlarından bazıları burada da Kabalacı görüşleri çağdaş, Kabalacı olmayan terminolojiyle ifade etme çabasının söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. Kabala ve özellikle de Hasidizm, modern Yahudi ve Yahudi olmayan düşünürler arasında yirminci yüzyılın en tanınmış Yahudi düşünürü haline gelen Martin Buber'in öğretilerinin bazılarına kaynaklık etti. Buber'in Hasidik öğretiler hakkındaki antolojileri çok büyük popülerlik kazanıp Avrupa'nın bütün büyük dillerine çevrildi.

New Age

1970'lerden itibaren Kabala hızla yayılan New Age görüş ve eserlerinin temel bileşenlerinden biri haline geldi. Çoğu Hıristiyan içerikli pek çok New Age eserinde "Kabala" başlığı kullanıldı ve bu eserlerin Kabalacı kaynaklardan türetilmiş gizli bilgileri içerdiği ileri sürüldü. Son yirmi yıl içinde internetin yaygınlaşması bu alanda özellikle etkili oldu. Yüzlerce internet sitesinde Kabalacı olduğu ileri sürülen çeşitli dünya görüşlerinin New Age üsluplu sunumları yer almaktadır. Bunların çoğunluğu Hıristiyan ama birçoğunu Yahudi yazarlar yayımlıyor. Büyük bölümü çeşitli inanç grubu ve yaşam çevrelerine hizmet etmekte, İngilizce konuşulan dünyanın tamamına yayılmakta ve

Alman, Fransız ve İtalyan popüler kültürüne de sızmakta. Bu sitelerdeki malzemelerin çoğu kıyametvari öngörüler, yıldızbilim ve simyanın bir karışımı; Kabala'ya atfedilen temel kavramlardan biri ruhların yeniden hayat bulması kavramı. Bir diğeri de evrenin farklı yönleriyle ilahi alem arasındaki bütünsel uyum kavramı.

Bu tür eğilimlerden birkaçı daha sistemli ve yapılandırılmış bir üslup edindi. 1970'lerden beri, kendisini Ze'ev ben Shimon Halevi olarak tanıtan bir yazar, Londra'da Kabala'nın çeşitli yönlerini ele alan yirmi kadar kitap yayımladı. Ze'ev ben Shimon Halevi, Hampstead'ten Warren Kenton'ın takma adı; Kenton, İngiltere'de kendisinin kitaplarını inceleyen insanlardan oluşan çeşitli gruplar oluşturdu. Bir diğer yaygın organize kuruluş da California'da 1970'lerde Philip S. Berg tarafından kurulan ve bugün dünya çapında bir imparatorluk halini alan Center for the Study of Kabbalah. Berg'in çıkış noktasını Haham Ashlag'ın yazıları oluşturuyordu; onun Zohar tefsirlerinden bazı bölümlerin ve başka eserlerin çevirilerini yaptı, ardından kendi eserleri geldi. Kurduğu merkez farklı toplumsal gruplar arasında yaygın bir popülerlik edindi; merkezin temelinde laikleşmiş Yahudilere geleneksel Yahudi yaşam biçimini öğretmeye çabalayan bazı ortodoks hahamlar bulunmakta ama kuruluşun hem merkezleri hem de çalışma grupları birçoğu Hıristiyan olan tinsellik arayışındaki pek çok kişiyi çekmekte: merkezin öğretilerinin büyük bölümü New Age üslubunun başat yönlerine bağlı kalıyor. Hollywood'daki merkez birçok ünlüyü barındırdığını duyuruyor; bunlar arasında *shekhinah*ın Kabala'daki adlarından biri olan Esther adını benimse-

yen ve böylece Bakire Meryem ile Yahudilerin dişi kutsal gücü arasında fiziksel bir birlik kuran Madonna da bulunmakta.

Bu ve benzeri olgular, "Kabala" terimini, yirmi birinci yüzyılın başında, Batı kültüründeki tinsel söylemin merkezine yerleştirdi. Bu terime atfedilen anlamlar, günümüzde, çoğu durumda, Ortaçağ ile modern çağın başlangıcında geleneksel Kabala'ya hakim olan anlamlardan çok farklı. Gelişmekte olan bu eğilimlerin bu erken aşamasında dengeli bir tarihsel betimleme sunmak olanaksız. Ortaçağ'da, Avrupa'da sekiz yüz yıldan uzun bir zaman önce ortaya çıkan ve tarihi boyunca çeşitli anlam ve özellikler edinen Kabala, dinamik ve çok değişik biçimlerde çağdaş dünyada hâlâ mevcut.

Sonuç

Çağdaş okuyucular "Kabala" terimiyle çoğunlukla aşağıdaki bağlamlarda karşılaşabilir; bunların her birinde bu terim farklı bir anlamı yansıtır:

1) Bilimsel-tarihsel bir bağlamda, Yahudi din düşüncesinin önemli bir yönüdür; aynı zamanda Yahudilikteki gizemci olguların çoğunu da içermektedir. "Kabala" terimi, bu bağlamda, on ikinci yüzyılın başında, Bahir'de ve Provans grubunda ortaya çıktı, Zohar'la Ortaçağ'da doruk noktasına ulaştı ve Safed'de elden geçirilip yenilenerek Yahudi tinselliğinin başat yönü halini aldı. Kabalacılığın görüşleri Yahudi Mesihçiliğiyle bütünleş-

tirildi ve Sabetaycılıkla diğer hareketlere güdü sağladı; terminolojisi de günümüzde Hasidizm tarafından kullanılmaktadır. Kabalacılığın en bilinen terimleri *sefirot* sistemi, kutsal ağaç ve kutsal alandaki dişi güç *shekhinah*tır.

2) Avrupa'nın dinsel ve entelektüel tarihi bağlamında, Kabala, Yahudi kaynaklı metinlerde korunan ve Rönesans düşünürlerinin Floransa okulu tarafından Hıristiyan kurallar dizisi ve Avrupa felsefesi ve bilimiyle bütünleştirilen eski, gizemci ve esrarengiz bir doktrin olarak algılanır. On beşinci yüzyılın sonuyla on sekizinci yüzyıl arasında düzinelerce seçkin Avrupalı bilim insanı Kabala'yı ezoterik görüşler, bilim ve büyüyle bütünleştirdi. Kabala yıldızbilim, sayıbilim ve simyacılık görüşleriyle derinden ilişkilendirilip Avrupa modern ezoterizmini nitelendiren, çok katmanlı, uyumlu bir evren kavramıyla kaynaştırıldı.

3) "Kabala" terimi, çok sık olarak, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başında onu büyüyle bir tutan ve Madam Blavatsky'den Carl Jung'a kadar uzanan, Avrupalı tinselci, teosofist, psikolog ve gizemcilerin oluşturduğu ezoterik gruplar tarafından kullanıldı.

4) Çağdaş ortodoks Yahudilikte, Kabala, çeşitli Hasidik topluluklarının lider ve öğreticilerinin eserlerinin temel konusunu oluşturmakta ve gruplar da Kabala'yı geleneksel tarzda (çoğunlukla Zohar ve Haham Hayyim Vital'in yazıları) ele almaktadır. Yirminci yüzyılda Kabala incelemelerine sağlanan önemli bir katkı da Haham Judah Ashlag'ın Zohar konulu ve birden fazla ciltten oluşan tefsiridir.

5) Çağdaş İsrail'de kendilerini Kabalacı olarak nitelendiren sayısız grup bulunmakta. Bunlardan bazıları harici Hasidizm gruplarıyla, özellikle de Bratslav ve Habad (Lubavitch) gruplarıyla ilişkili. Çağdaş İsrail'de görülen bir diğer kullanım da büyücülerin ve popüler şifacıların kendilerini Kabalacı olarak betimlemeleridir.
6) New Age olgusuyla bağlantılı çok sayıda Yahudi ve Hıristiyan grup ve hareketi de bu terimi kullanmaktadır. Bu gruplar Center for the Study of Kabbalah gibi ortodoks Yahudi gruplarından daha tinsel bir Yahudilik arayışındaki, ortodoksiden uzak Yahudi gruplarına ve Hıristiyan New Age yazılarına kadar uzanmakta; bu gruplar genellikle Kabala'yı büyü, simya ve yıldızbilimle bir tutmakta. Bu bağlamda, Kabala evrensel bir olgu olarak algılanıyor ve, görünüşe göre, bugün kendisine atfedilen çok çeşitli anlamlara karşın, "Kabala" teriminin en etkili ve başat kullanımı budur. Tarihsel sınırları ise henüz net bir biçimde tanımlanamıyor.

EK OKUMA

Kaynakça

Dan, Joseph ve Esther Liebes (yay. haz.), *The Catalogue of the Gershom Scholem Library in Jewish Mysticism, c. 1 ve 2*, Kudüs, National and University Library, 1999. Dönemlere, okullara ve Yahudi gizemciliğinin temel konu başlıklarına göre düzenlenen bu eser, yirmi binden fazla kitap ve incelemeyi, araştırma ve eleştiri yazısını kapsar ve bu haliyle Yahudi gizemciliğinin en bütünlüklü kaynakçasıdır.

Genel Araştırmalar

Dan, Joseph, *The Heart and the Fountain*, New York: Oxford University Press, 2002.

Dan, Joseph, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension in Jewish History*, New York: New York University Press, 1986.

Dan, Joseph, *Jewish Mysticism, c. 3: General Characteristics and Comparative Studies*, Northvale, NJ: Aronson, 1999.

Green, Arthur (yay. haz.), *Jewish Spirituality, c. 1 ve 2*, New York: Crossroads, 1986-87.

Idel, Moshe, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

Jacobs, Louis, *Jewish Mystical Testimonies*, New York: Schocken, 1996.

Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken, 1954. Scholem'in eseri, Yahudi gizemciliğini, Abraham Abulafia'yı, Zohar'ı, Safed ve Luria'yı, Sabetaycılığı ve Hasidizmi ele alan bölümleri içerir.

Scholem, Gershom, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York: Schocken, 1956. Tevrat kavramı ve golem üzerine yazıları içerir.

Scholem, Gershom, *Jewish Messianism and Other Essays*, New York: Schocken, 1973. Sabetaycılığı ve Hasidizmi kapsar.

Scholem, Gershom, *Kabbalah*, Kudüs: Keter, 1974. Bu cilt, yazarın *Encyclopedia Judaica*'daki Yahudi gizemciliği maddesi üzerine yazılarını içerir.

Scholem, Gershom, *On the Mystical Shape of the Godhead*, New York: Schocken, 1993. *Shekhinah*ı ve iyi ile kötünün doğasını tartışır.

Kadim Yahudi Gizemciliği

Dan, Joseph, *The Ancient Jewish Mysticism*, Tel Aviv: MOD, 1993.

Dan, Joseph, *Jewish Mysticism, c. 1: Late Antiquity*, Northvale, NJ: Aronson, 1998.

Halperin, David, *The Faces of the Chariot*, Tübingen, Almanya: Mohr Siebeck, 1988.

Hayman, Peter, *Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*, Tübingen, Almanya: Mohr Siebeck, 2004.
Schaefer, Peter, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, Albany: State University of New York Press, 1992.
Schaefer, Peter, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, Almanya: Mohr Siebeck, 1981. Bunlar, yedi temel elyazmasında bulunan özgün İbranice metinlerdir.
Scholem, Gershom, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, II. Baskı, New York: Jewish Theological Seminary, 1965.

Kadim Kabala

Dan, Joseph, *Jewish Mysticism, c. 2: The Middle Ages*, Northvale, NJ: Aronson, 1998.
Dan, Joseph ve Ronald Keiner, *The Early Kabbalah*, New York: Paulist Press, 1987. Batı Tinselliği Klasikleri serisinin bir parçası olan bu cilt, erken tarihli Kabalacı incelemelerin çevirilerini içerir.
Idel, Moshe, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany: State University of New York Press, 1988.
Kaplan, Aryeh, *The Bahir*, Northvale, NJ: Aronson, 1995. Kaplan, bu önemli eserin çevirisini ve onunla ilgili yorumları bir araya getirir.
Scholem, Gershom, *The Origins of the Kabbalah*, yay. haz.: R. J. Zwi Werblovsky, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
Wolfson, Elliot, *Through a Speculum that Shines: Visions and*

Imagination in Medieval Jewish Mysticism, Albany: State University of New York Press, 1994.

Zohar

Liebes, Yehudah, *Studies in the Zohar*, Albany: State University of New York Press, 1993.
Matt, Daniel C., *The Zohar: English Selection*, New York: Paulist Press, 1983.
Matt, Daniel C., *The Zohar: Translation and Commentary*, c. 1 ve 2, Stanford, CA: Stanford University Press, 2004. Giriş yazısı Arthur Green'e aittir.
Tishby, Isaiah, *The Wisdom of the Zohar, c. 1 ve 2*, çev.: D. Goldstein, Oxford: Oxford University Press, 1989. Zohar'dan seçilmiş ve konu başlıklarına göre düzenlenip ayrıntılı biçimde yorumlanmış bir antoloji içerir.

Hıristiyan Kabalası

Dan, Joseph (yay. haz.), *The Christian Kabbalah*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
Reuchlin, Johannes, *De arte cabbalistica*, çev.: Martin ve Sarah Goodman, Lincoln: University of Nebraska Press, 1993.

Safed ve Luria

Fine, Lawrence, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Fine, Lawrence, *Safed Spirituality: Rules of Mystical Piety*, New York: Paulist Press, 1984.
Werblovsky, R. J. Zwi, *Joseph Karo: Lawyer and Mystic*, Oxford, İngiltere: Oxford University Press, 1962.

Sabetaycılık

Liebes, Yehudah, *Studies in Jewish Myth and Messianism*, Albany: State University of New York Press, 1993.
Scholem, Gershom, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.

Hasidizm ve Modern Dönem

Band, Arnold, *The Stories of Rabbi Nahman of Bratslav*, New York: Paulist Press, 1978.
Buber, Martin, *The Tales of the Hasidism*, New York: Schocken, 1991.
Dan, Joseph, *Jewish Mysticism, c. 4: The Modern Period*, Northvale, NJ: Aronson, 1999.
Elior, Rachel, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany: State University of New York Press, 1993.
Green, Arthur, *Tormented Master: The Life of Rabbi Nahman of Bratslav*, University of Alabama Press, 1979.
Rapoport-Albert, Ada (yay. haz.), *Hasidism Reappraised*, Londra: Vallentine Mitchel, 1996.
Uffenheimer, Rivkah Schatz, *Hasidism as Mysticism: Qietistic Elements in Eighteenth-Century Hasidic Outlook*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

KABALA

JOSEPH DAN

Türkçesi: HAKAN GÜR

KABALA VE GENEL OLARAK YAHUDİ GİZEMCİLİĞİ KONUSUNDA YAŞAYAN EN SAYGIDEĞER OTORİTELERDEN BİRİ KABUL EDİLEN JOSEPH DAN, BU KADİM İNANÇ VE UYGULAMALAR BÜTÜNÜ ETRAFINDAKİ SIR PERDESİNİ ARALIYOR. KABALA'NIN NE OLDUĞU VE NE OLMADIĞI ÜZERİNE YAPILAN SONU GELMEZ TARTIŞMALAR İÇİN CAN ALICI ÖNEMDE NİRENGİ NOKTALARI TAYİN EDEN DAN, BU GELENEĞİN BÜYÜ, SİMYA, ASTRONOMİ GİBİ ALANLARLA ARASINDAKİ HASSAS İLİŞKİYİ DE AYDINLATIYOR. KENDİSİNE HAS, KAPALI, CEMAATÇİ AMA O ÖLÇÜDE EVRENSEL BİR AYDINLANMA VE BİLGELİK İDEALİ OLARAK KABALA, KADİM ÇAĞLARDAN GÜNÜMÜZE DEK YAŞADIĞI EVRİMİN TÜM SIR VE AÇMAZLARIYLA İRDELENİYOR BU ÇALIŞMADA. KABALA KONUSUNDA TÜRKÇE'DEKİ NADİR BAŞVURU KAYNAKLARINDAN BİRİ.

Kültür Kitaplığı: 146; Din-Mitoloji: 11





D